GRUNDPROBLEME DER PHILOSOPHIE

METHODOLOGIE · ONTOLOGIE · ANTHROPOLOGIE

VON

HEINRICH RICKERT

Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten *Fichte 1794*

5/25/535

1 9 3 4

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

26 3788

25
phi g
74702

g 889

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Philos. Institut
der Universität
Düsseldorf

66/848

Der theologischen Fakultät
an der Ruprecht-Karl-Universität Heidelberg
zugeeignet

VORWORT.

Von dem kleinen Buch, das ich hier der Öffentlichkeit übergebe, bitte ich den Leser, nichts anderes zu erwarten, als das, was sein Titel ausdrücklich sagt. Es handelt sich in ihm nicht etwa um die Grundlinien eines Systems der Philosophie, sondern ausschließlich um dessen Probleme, und wenn diese sich auch nicht darlegen lassen, ohne die Richtung anzudeuten, in der das System bei der Ausführung sich zu bewegen hätte, so sollen doch in dieser Schrift hauptsächlich Fragen gestellt, nicht Antworten gegeben werden. Oft brechen die Darlegungen dort ab, wo mancher Leser glauben kann, daß die größten Schwierigkeiten noch ungelöst sind. Ja mehr: nur die Grundprobleme der Philosophie werden erörtert, und das Eingehen auf Sonderfragen ist fast überall vermieden. Einzelheiten sind dann allein herangezogen worden, wenn es zur Verdeutlichung der Hauptbegriffe wünschenswert erschien.

Daß sich die philosophischen Grundprobleme um die ebenfalls schon im Untertitel genannten drei Begriffe der Methodologie, der Ontologie und der Anthropologie bewegen, bedarf keiner anderen Erläuterung als der, die im Buch selbst gegeben ist. Die Termini „Ontologie" und „Anthropologie" habe ich auch deshalb gewählt, weil sie heute viel benutzt werden. Man kann in jeder philosophischen Frage eine „ontologische" sehen. Denn es ist die Aufgabe der Philosophie in allen ihren Teilen, das, was man „das Sein der Welt" oder das „Seiende überhaupt" nennt, darzustellen, und es läßt sich nur das untersuchen, was in irgendeiner Weise in der Welt „ist". Vom Nichts oder vom Nicht-Etwas darf man nichts anderes sagen, als daß es nicht ist. Wer vom „Nichts" redet, als ob es „Etwas" sei, spielt mit Worten. Doch empfiehlt es

sich, die Fragen, die sich ausdrücklich auf das Sein des philosophischen Weges, und die Fragen, die sich ausdrücklich auf das Sein des Menschen als Glied des Weltganzen beziehen, mit den besonderen Namen der Methodologie und der Anthropologie zu bezeichnen.

Inhaltlich wird den Lesern, die meine früher gedruckten Bücher (vor allem: „Der Gegenstand der Erkenntnis", „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", „System der Philosophie", Bd. 1, „Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie") und die in den letzten elf Jahren im „Logos" veröffentlichten systematischen Abhandlungen kennen, die neue Schrift keine unerwarteten Überraschungen bieten. Für den, der meine älteren Arbeiten nicht gelesen hat, empfiehlt es sich vielleicht, um von vorneherein einen Überblick über das Ganze meiner Fragestellungen zu bekommen, von der nur wenige Seiten umfassenden Darstellung Kenntnis zu nehmen, die ich 1932 im „Logos" unter dem Titel „Thesen zum System der Philosophie" veröffentlicht habe.

Nur über die Behandlung einiger anthropologischer Probleme, die früher von mir noch nicht eingehend erörtert sind, möchte ich schon im Vorwort ein paar Worte sagen. Die hier dargelegten Gedanken werden hoffentlich ebenfalls den nicht verwundern, der mein Buch über „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" kennt, das in erster Auflage 1896—1902 erschien. Vor mehr als einem Menschenalter habe ich dort bereits darauf hingewiesen, daß manche Fragen der Philosophie ohne Wirklichkeitsfremdheit erst dann zu behandeln sind, wenn man nicht vergißt, daß der ganze Mensch stets ein geschichtlich bedingtes Wesen ist und daher allein innerhalb eines Volkes oder einer Nation als deren Glied sinnvoll tätig zu leben vermag. Freilich muß das „rein" wissenschaftliche Denken übernational sein wollen, und insofern gibt es „nationale Wissenschaft", wenigstens in ihren dauernd haltbaren Ergebnissen nicht. Denn, wenn auch die Gesamtpersönlichkeit eines Mannes, wie z. B. Kepler es war, nur als die eines Deutschen begriffen werden kann, so wären doch die Planetengesetze, die Kepler gefunden hat, theoretisch wertlos, falls sie nicht in jedem Lande für die Astronomen aller Nationen Bedeutung hätten.

Sobald wir jedoch in der Philosophie die Gesamtkultur untersuchen, von der die Wissenschaft nur einen Teil bildet, müssen wir auch daran denken, daß diese Gesamtkultur ein Produkt der Geschichte ist, und daß ihr „Sinn" sich daher ohne Berücksichtigung ihres historisch bedingten und nationalen Charakters nur sehr unvollständig verstehen läßt. Es gibt im geschichtlichen Kulturleben nicht „Menschen überhaupt", sondern nur Glieder von Völkern und Nationen. Wer das nicht einsieht, oder für philosophisch unwesentlich hält, ist in der „Aufklärung" des 18. Jahrhunderts stecken geblieben.

Daher habe ich als Deutscher mich nicht gescheut, in den Schlußabschnitten über die Probleme der außerwissenschaftlichen Weltanschauung ein Beispiel heranzuziehen, das uns Deutschen von heute besonders nahe liegt. Der wissenschaftliche Charakter der Ausführungen, die sich auch hier an alle theoretischen Menschen wenden, wird gerade dadurch am besten gewahrt, daß die zur Erläuterung dessen, was eine außerwissenschaftliche Weltanschauung ist, herangezogenen geschichtlichen Tatsachen in einer von einem Deutschen verfaßten Schrift, sich ausdrücklich und bewußt auf das gegenwärtige deutsche Kulturleben beziehen. Die Glieder anderer Nationen mögen an andere Beispiele denken, die ihrem eigenen geschichtlichen und nationalen Kulturleben entnommen sind.

Gewiß hat die Philosophie als Anthropologie nicht nur Probleme, die man in diesem Sinn „aktuell" nennen kann. Aber ebenso gewiß läßt sich bei der Behandlung einiger anthropologischer Fragen eine solche Art der Aktualität nicht ganz vermeiden, falls deutlich werden soll, daß die Anthropologie auch als Wissenschaft nicht wirklichkeitsfremd zu werden braucht, sondern eine Sache bleibt, die jeden „existierenden" und zugleich nachdenkenden Menschen, also nicht nur den Philosophen vom „Fach", etwas angeht.

Die Widmung des Buches soll dem Dank Ausdruck geben, den ich der hiesigen theologischen Fakultät für die Verleihung ihres Ehrendoktors an meinem siebzigsten Geburtstag schulde.

Heidelberg, im August 1934.

D. theol. h. c. Heinrich Rickert.

INHALT.

Erstes Kapitel.

Ziele und Wege der Philosophie.

(Probleme der Methodologie.)

Seite

§ 1. Weltanschauung und Philosophie als Wissenschaft . . 1
§ 2. Philosophie als Ganzheitswissenschaft und als Weltanschauungslehre 10
§ 3. Gliederung der philosophischen Probleme 18
§ 4. Philosophie und System 20
§ 5. Philosophie und Erkenntnistheorie 26
§ 6. Anschauen und Denken 29
§ 7. Philosophie und Heterologie 39
§ 8. Erkenntnistheoretischer Idealismus 47

Zweites Kapitel.

Die Seinsarten des Weltganzen.

(Probleme der Ontologie.)

§ 9. Der ontologische Pluralismus 54

A. Die Sinnenwelt.

§ 10. Das mechanische Sein der Körper 56
§ 11. Mechanismus und Organismus 61
§ 12. Das seelische Sein und seine ontologische Selbständigkeit 63
§ 13. Probleme des psychophysischen Dualismus 66
§ 14. Elemente und Ganzheiten des Seelenlebens 73

B. Die Erfahrungswelt.

§ 15. Erweiterung des Erfahrungsbegriffes 76
§ 16. Wahrnehmbares und verstehbares Sein 78
§ 17. Sinn und Ganzheit 82
§ 18. Sinn und Wert 85
§ 19. Das Problem des verstehbaren Weltganzen 88

Seite

§ 20. Der ontologische Dualismus der Erfahrungswelt . . . 92
§ 21. Organismen als Ganzheiten 97
§ 22. Die seelischen Ganzheiten 100
§ 23. Die Erfahrungswelt und die Einzelwissenschaften . . . 106

C. Die prophysische Welt.

§ 24. Objekt und Subjekt 109
§ 25. Das prophysische Subjekt 111
§ 26. Das Subjekt als Synthesis 115
§ 27. Das Freiheitsproblem 119
§ 28. Verbindung von Wirklichkeit und Sinn 124
§ 29. Das zuständliche Sein 127
§ 30. Der Dualismus des zuständlichen Gebiets 130
§ 31. Der Anfang der Philosophie 132

D. Die metaphysische Welt.

§ 32. Das Ende der Philosophie 134
§ 33. Partikulare und universale Einheit 136
§ 34. Wissenschaftliche und symbolische Erkenntnis 140

Drittes Kapitel.

Vom Sinn des menschlichen Lebens in der Welt.

(Probleme der philosophischen Anthropologie.)

§ 35. Der Mensch und das Weltganze 146
§ 36. Der Mensch und die Gesellschaft 154
§ 37. Der Mensch und die Kultur 157
§ 38. Der Mensch und die Geschichte 161
§ 39. Das Problem des historischen Relativismus 163
§ 40. Der geschichtliche Kulturmensch und das natürliche Leben 165
§ 41. Kultur und Zivilisation 168
§ 42. Das Problem der Eigenwerte des Kulturlebens 170
§ 43. Inhalt und Form der Kultur 172
§ 44. Wertformen als Voraussetzungen verschiedener Kulturgebiete 176
§ 45. Eigenwert und Autonomie 178
§ 46. Systematische Gliederung der Eigenwerte des Kulturlebens 183
§ 47. Anthropologische Probleme der Religionsphilosophie . . 196
§ 48. Religion und Metaphysik 201
§ 49. Probleme der Weltanschauungslehre 207
§ 50. Der aktivistische Idealismus der Freiheit und das geschichtliche Kulturleben 218

Erstes Kapitel.

ZIELE UND WEGE DER PHILOSOPHIE.

(PROBLEME DER METHODOLOGIE.)

§ 1.

Weltanschauung und Philosophie als Wissenschaft.

Wer zeigen will, welche Probleme die Philosophie zu behandeln hat, wird zuerst sagen müssen, was er unter Philosophie überhaupt versteht, und schon dabei stößt er auf Schwierigkeiten. Eine für alle denkenden Menschen gültige Festlegung auch nur der philosophischen Fragen ist dann allein möglich, wenn man die Philosophie, d. h. die Lehre vom Ganzen der Welt, für eine Wissenschaft hält, deren Sätze sich logisch oder theoretisch begründen lassen. Ohne diese Voraussetzung bleibt es für immer Sache mehr oder weniger großer Willkür, worin man die philosophischen Probleme zu erblicken hat. Nun ist aber gerade der Charakter der Wissenschaft der Philosophie neuerdings wieder einmal abgesprochen, und die Neigung dazu zeigt sich so verbreitet, daß man gut tut, nicht ganz an ihr vorbeizugehen. Deshalb beginnen wir damit, welche Gründe sich gegen den Versuch geltend machen lassen, die Philosophie als Wissenschaft vom Weltganzen zu behandeln und dementsprechend in ihren Problemen theoretische, logisch zu beantwortende Fragen zu sehen.

Man kann gewiß sagen, daß die Welt als Ganzes den Menschen auf Probleme führt, die keine Wissenschaft zu lösen vermag, und ebenso steht andererseits fest, daß manche Denker, die auf eine Beantwortung auch solcher Fragen nicht verzichten wollen, sich, um Auskunft über sie zu erhalten, an die Philosophie wenden. Sie

verlangen dann von ihr in der Regel das, was man eine „Weltanschauung" nennt, d. h. sie erwarten von ihr Ansichten und Überzeugungen, die sich auf das Ganze der „Welt" beziehen, in der sie leben und wirken, und die ihre eigene, persönliche Stellung zu dieser Welt betreffen. Dann wird es nicht schwer sein, zu zeigen, daß die Wissenschaft Weltanschauung von solcher Art vollständig und in jeder Hinsicht nicht zu geben vermag.

Darüber müssen wir uns zuerst verständigen [1]). Der Ausdruck „Weltanschauung" ist nicht besonders bezeichnend, denn um „Anschauung" und um „Welt" im eigentlichen Sinn dieser Wörter handelt es sich bei dem, was man mit Weltanschauung meint, in der Regel nicht. Auch an die ursprüngliche Bedeutung von „contemplatio mundi" darf man nicht denken, da die Weltanschauungen, die hier in Betracht kommen, sich nicht nur auf das kontemplative Verhalten des Menschen, sondern auch, ja bisweilen hauptsächlich auf seine Aktivität beziehen. Besser wäre es, von „Lebensauffassungen" zu sprechen, in denen die Lebenshaltungen der Menschen ihren Ausdruck finden. Doch ist der Terminus für das, was man von der Philosophie verlangt, nicht üblich, und deshalb wollen wir bei dem Ausdruck „Weltanschauung" bleiben. Es wird von den meisten heute so verstanden werden, daß es sich dabei um Ansichten handelt, die sich auf den Sinn oder die Bedeutung des gesamten menschlichen Daseins im Weltganzen beziehen, und die zugleich für das „praktische" Verhalten der Menschen, die an sie glauben, maßgebend werden können, ja eventuell müssen.

Stellt man nun die Frage, ob Weltanschauungen von dieser Art sich in jeder Hinsicht wissenschaftlich begründen lassen, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Es kommt bei ihnen das in Betracht, was man mit Dilthey den „ganzen Menschen", oder mit Nietzsche „das Leben", oder mit Kierkegaard „die Existenz" nennt, und damit ist das Gesamtsein des Menschen gemeint, in dem er nicht nur logisch denkt, sondern sich auch völlig atheoretisch verhält, d. h. will oder fühlt, eventuell künstlerisch schaut oder religiös glaubt, und wobei gerade diese Verhaltungsweisen für die Lebens-

1) Vgl. hierzu meine Abhandlung: Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung. (Logos, Bd. XXII, S. 37—57, 1933). Dort ist manches ausführlich dargestellt, was ich hier nur kurz zusammenfasse.

führung bestimmend sind. Wer eine solche Weltanschauung hat, wird sich dagegen sträuben, daß er in einer, auch sein „praktisches" Leben betreffenden Angelegenheit sich überall den theoretischen Einsichten der Wissenschaft unterwerfen solle. Der Mensch „lebt" gewiß nicht allein von der theoretischen Vernunft. Die aus dem Gesamtleben hervorgehenden Weltanschauungen bilden sich bereits im vorwissenschaftlichen Leben in großer Mannigfaltigkeit, und es wäre ein hoffnungsloses Unternehmen, ihre verschiedenen „Richtungen" durch die Wissenschaft in einen einzigen Strom lenken zu wollen, in dem dann alle Menschen gemeinsam zu schwimmen hätten, so wie wir alle uns derselben theoretischen Wahrheit bei unserem logischen Verhalten zu fügen suchen.

Verlangt man also von der als „Philosophie" bezeichneten Betätigung, sie solle eine für die Lebensführung des ganzen Menschen maßgebende Weltanschauung bieten, oder setzt man gar die Philosophie überhaupt der Weltanschauung in dieser Bedeutung des Wortes gleich, dann läßt sich die Behauptung, Philosophie könne nicht nur Wissenschaft sein, leicht rechtfertigen. Der „ganze Mensch" ist als handelnder und wollender geradezu in Gegensatz zu aller „bloßen" Theorie zu bringen, wenn er z. B. eine künstlerische oder politische oder religiöse Weltanschauung vertritt. So gewiß Kunst, Politik und Religion sich nicht in Wissenschaft auflösen lassen, so gewiß sind Weltanschauungen, die sich vor allem auf Kunst, Politik, Religion oder andere atheoretische Lebensmächte stützen, nicht restlos mit dem zur Deckung zu bringen, was man wissenschaftlich zu begründen vermag.

Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß viele Menschen das Denken der Wissenschaft, falls es nicht nur theoretisch das Ganze der Welt zu umfassen, sondern zugleich für das handelnde Leben die Entscheidungen vorzuschreiben sucht, geradezu als Feind ansehen. Sie werden mit Hamlet sagen, daß „der angeborenen Farbe der Entschließung des Gedankens Blässe angekränkelt" werde, und sie können daraufhin jeden Versuch der Philosophie, eine wissenschaftlich begründete Weltanschauung zu geben, als „Entartung" des lebendigen Lebens betrachten. Wir wollen heute unser Dasein, das wir als ganze Menschen führen, nicht ausschließlich auf den Intellekt gründen. Wir halten die „Tugend" nicht mehr für „lehrbar", wie der Grieche Sokrates es tat.

Ja, wir können noch weiter gehen. Die Trennung von Wissenschaft und Weltanschauung muß auch von seiten der Wissenschaft verlangt werden. Sie ist ihrem Wesen nach Sache des logisch denkenden Menschen, und sie kommt durch den Intellekt zustande. Sie darf daher nichts dulden, was sich vor der logischen Vernunft und vor den für sie unentbehrlichen Voraussetzungen nicht rechtfertigen läßt. Weil der „ganze Mensch" beim Aufbau seiner Weltanschauung niemals nur vom Intellekt geleitet ist, muß die Wissenschaft sich weigern, an die Stelle einer solchen Weltanschauung zu treten. Das verbietet das ihr eigentümliche „Gesetz", nach dem sie „angetreten" ist, und ohne das sie nicht bestehen kann. Schon wegen der „Sauberkeit" ihres Denkens ist es wünschenswert, daß sie sich nicht in Weltanschauungsfragen des atheoretischen Lebens hineinzumengen sucht.

Doch ist damit etwa die Frage, ob Philosophie als Wissenschaft „möglich" sei, verneinend entschieden?

Gewiß wäre es pedantisch und würde auch wenig Erfolg haben, wollte man sich weigern, die Versuche, dem Menschen Weltanschauung außertheoretischer Art zu geben, Philosophie zu nennen. Ein solcher Wortstreit führt sachlich nicht weiter. Man hat vielleicht auch kein Recht, sich darauf zu berufen, daß das Wort „Philosophie", jedenfalls seit Platon, soviel wie Wissenschaft bedeutete, und daß es daher Willkür sei, es anders zu verwenden. Man mag zugeben, daß jede Zeit ihr sprachliches Eigenrecht besitzt, und daß man den alten Worten neue Bedeutungen beilegen darf. Das Problem muß vielmehr so gestellt werden, ob die Anerkennung der außerwissenschaftlichen Weltanschauungen als „Philosophie" das Streben nach einer rein theoretischen Erkenntnis des Weltganzen unausführbar macht, oder ob die wissenschaftliche Philosophie nicht unangefochten neben den außerwissenschaftlichen Weltanschauungen bestehen kann. Allerdings würde sie dann darauf verzichten müssen, alle die Fragen zu beantworten, die man bisweilen an sie stellt. Wie aber will man bei solcher Beschränkung es rechtfertigen, daß die Wissenschaft sich nur mit Weltteilen beschäftigen soll?

Vielleicht wird man sagen: eine außerwissenschaftliche Weltanschauung leiste für das Gesamtleben des Menschen mehr als die „bloße" Wissenschaft von der Welt und sei insofern das Bessere. Das Werturteil mag zutreffen. Bleibt aber darum der Versuch, das

Weltganze auch wissenschaftlich zu erfassen, nicht ebenfalls ein erstrebenswertes Ziel, und muß das, was vom Standpunkt des Gesamtlebens aus „das Bessere" sein mag, zu einem Feinde des Gutes werden, das der theoretische Mensch in der Philosophie als der Wissenschaft vom Weltganzen zu verwirklichen sucht?

Solange man nicht irgendeine besondere Methode einer Spezialdisziplin für die allein „wissenschaftliche" erklärt, sondern von der Wissenschaft nur das eine verlangt, daß sie logisch begründete Wahrheit für alle denkenden Menschen gibt, wird man keinen Grund finden, der es rechtfertigt, das Erkennen auf Teile der Welt zu beschränken. Freilich: bis zu welchem Grade die Aufgabe einer wissenschaftlichen Erkenntnis des Weltganzen l ö s b a r ist, und welche Methode man anzuwenden hat, um über die Weltteile hinaus möglichst weit vorzudringen, das ist eine andere Frage. Zunächst kommt es nur darauf an, daß ein wissenschaftliches Bemühen, zur Erkenntnis des Weltganzen zu kommen und dieses dann Philosophie zu nennen, mit der Berufung darauf, daß es außerdem auch außerwissenschaftliche Weltanschauungen gibt, nicht abgewiesen werden darf.

Doch wir können noch einen Schritt weiter gehen. Es läßt sich zeigen, daß die Philosophie als Wissenschaft, obwohl sie in mancher Hinsicht nicht das zu geben vermag, was außerwissenschaftliche Weltanschauungen für unser Gesamtleben leisten, diesen trotzdem in e i n e r Hinsicht grundsätzlich überlegen ist, und zwar gerade in dem Punkt, der, falls man in der Philosophie ein Streben zum Erfassen des G a n z e n der Welt sieht, vor allem als wichtig gelten sollte.

Wir müssen gleich zu Beginn unserer Erörterungen einen weit verbreiteten Irrtum bekämpfen, der im Zusammenhang damit steht, daß man hervorhebt, es komme in der Philosophie nicht nur auf den einseitig theoretischen, sondern auf den ganzen, allseitigen Menschen an. Die Rede von ihm und ebenso die vieldeutigen Schlagworte „Leben" und „Existenz" haben in einer Hinsicht viel Verwirrung angerichtet. Man ist geneigt, zu glauben, daß die Leistungen des ganzen Menschen auf dem Gebiet der außerwissenschaftlichen Weltanschauungen den Leistungen der Wissenschaft auch an U n i v e r s a l i t ä t des Welterfassens überlegen sein können, ja müssen.

Der theoretische Mensch, meint man, bleibe als solcher stets zu partikular, um zu einer allseitigen Erfassung des Weltganzen zu gelangen. Nur der ganze Mensch sei dazu fähig, oder jedenfalls übertreffe er den wissenschaftlichen Menschen auch beim Welterfassen in universaler Hinsicht. Verträgt diese Ansicht eine Prüfung?

Gewiß vermag der Intellekt mit der Wissenschaft nicht alles, was es in der Welt gibt, sich in der Weise zu eigen zu machen, daß er es dem persönlichen Gesamtleben als lebendiges Glied einfügt. Der nur theoretisch eingestellte Mensch bleibt all den Welt- und Lebensbestandteilen sozusagen fern, die unser Gefühl oder unser Wollen oder andere atheoretische Seiten unseres Wesens unmittelbar ergreifen, und da sein Wesen in der Wissenschaft darauf beruht, daß er die außertheoretischen Seiten unterdrückt, ist alle Theorie dem Gesamtleben gegenüber ohne Frage „einseitig". Sie vermag lediglich über das Gesamtleben nachzudenken, nicht es selber unmittelbar zu erfassen. Dabei ist das Wort „über" zu betonen. Es gibt für den Intellekt nur die eine Art, sich auch des atheoretischen Lebens durch die Wissenschaft zu bemächtigen, daß er nach Wahrheit darüber sucht und es dabei zugleich von seinem Gesamtleben in gewisser Hinsicht entfernt. Trotzdem vermag der Intellekt mit Hilfe der Wissenschaft etwas, was nur ihm eignet, und das beruht gerade darauf, daß er über das Gesamtleben, ja über alles, was es in der Welt überhaupt gibt, nachzudenken imstande ist.

Gehen wir, um hier volle Klarheit zu gewinnen, noch einmal vom ganzen Menschen aus und vergleichen seine Leistungen mit denen des „einseitigen" Intellekts. Der Mensch ist, solange er nicht die wissenschaftliche Theorie allein entscheiden läßt, d. h. noch von Interessen seines Gesamtlebens geleitet wird, nur an der „Welt" beteiligt, die als seine Welt bezeichnet werden muß, und diese bleibt, mag er noch so vielseitig sich verhalten, stets ein Teil der ganzen Welt. Im Weltganzen als ganzer Mensch wirklich zu „leben", ist keinem Menschen möglich. Wir können an das Wort des Mephistopheles denken: „Es ist schon lange hergebracht, daß in der großen Welt man kleine Welten macht." Das gilt auch für unsern Zusammenhang. Der ganze Mensch wird gerade als ganzer oder „lebendiger" oder „existierender" Mensch nicht weit über seine („kleine") Welt hinauskommen, und diese muß bei den verschiedenen

Menschen sich verschieden gestalten, denn lediglich das, was mit dem eigenen Leben in wesentlichem Zusammenhang steht, wird für den außerwissenschaftlichen Menschen zur „Welt". Das übrige, was es in der Welt, die wir die „große" nennen, sonst noch „gibt", geht ihn als ganzen Menschen nichts an, und er läßt es daher meist unbeachtet.

Die vielen „kleinen" Welten aber, die so entstehen, vermögen dem, der das Weltganze erkennen will, nicht zu genügen. Er muß vor allem nach der einen „großen" Welt fragen, wie sie unabhängig von den Interessen seines Gesamtlebens besteht. Er kann, sobald er ernsthaft theoretisch nachzudenken beginnt, nicht daran zweifeln, daß es eine solche Welt „gibt", in der wir alle sind, auch ohne daß wir sie kennen oder gar erkennen. Will er diese Welt auch zum Gegenstand seiner Erkenntnis machen, dann muß er dabei anders vorgehen als in seinem Gesamtleben. In einer außerwissenschaftlichen Weltanschauung, die von ganzen Menschen stammt, wird er das, was er dabei sucht, nicht finden.

Aus diesem, im Grunde einfachen Gedankengang ergibt sich alles, was in unserem Zusammenhang wesentlich ist. Erst dann, wenn der Mensch sich von seinen atheoretischen „Lebens"- und „Existenz"-Interessen losgelöst hat und über sich und seine Umgebung nur noch theoretisch zu denken sucht, erreicht er die Unabhängigkeit, die er braucht, um alles, was es in der Welt gibt, also das Weltganze, in seinen Blick zu bekommen. Insofern vermag allein der einseitig theoretisch eingestellte, nicht mehr von Lebensinteressen an der eigenen Gesamtexistenz geleitete Mensch über die Welt in ihrer Totalität allseitig nachzudenken, und für die Philosophie, die nach nichts anderem als nach Erkenntnis des Weltganzen strebt, ist aus diesem Grunde das Gegenteil von dem richtig, was man als weit verbreitete Ansicht vorfinden kann. Der Philosoph wird erst dadurch fähig, seine universale Aufgabe in Angriff zu nehmen, daß es ihm gelingt, von der eigenen „Existenz" abzusehen und sich damit zugleich über das Sein im Ganzen denkend zu erheben.

Allerdings liebt man es, auch von einem „Weltfühlen" zu sprechen, und dann mag man meinen, dadurch ebenfalls dem Weltganzen nahe zu kommen. Aber sobald man untersucht, welche „Welt"

wirklich „gefühlt" wird, muß man einsehen, daß der „Gegenstand" eines sogenannten Welt-Fühlens niemals das Weltall im strengen Sinn des Wortes ist, d. h. alles, was es gibt. Man kann nur Partikulares fühlen, ebenso wie man nur Partikulares zu wollen vermag. Schon insofern steht der Mensch, der fühlt und will, in der Fähigkeit, das Universum zu erfassen, hinter dem wissenschaftlichen Menschen grundsätzlich zurück.

Ohne daß wir das weiter ausführen, muß klar sein: Allseitigkeit der Weltbetrachtung erreicht der Mensch erst, wenn er sich zur Welt einseitig theoretisch verhält. Dies bleibt ihm dabei allerdings versagt: solange er das Weltganze erkennen will, kann er nicht zugleich als ganzer Mensch im Weltganzen „leben" oder „existieren" wollen. Er muß über dem stehen, was er theoretisch zu erfassen sucht, also auch über sich selber, soweit er mehr als theoretischer Mensch ist. Gerade darauf beruht seine Stärke beim Erkennen. Das Darüberstehen erst macht das Denken wahrhaft umfassend, alles überschauend, weltweit.

Insofern darf in der wissenschaftlichen Philosophie auch von einer Alleinherrschaft der theoretischen Vernunft gesprochen werden. Das bedeutet jedoch keinen Glauben an ihre Alleinherrschaft im Gesamtleben oder gar in der Welt selber, und es hat daher mit „Intellektualismus" als Weltanschauung nichts zu tun. Wer beimWelterfassen die Alleinherrschaft des Intellekts für notwendig hält, kann dem Satz, daß die Welt in ihrem „Wesen" selber intellektuell sei, sehr fern stehen. Sogar dann, wenn sich zeigen sollte, daß das Weltall in seinem „Kern" völlig „irrational", also für den Intellekt undurchdringlich ist, würde es dabei bleiben, daß das Denken erst dann, wenn es sich „einseitig" theoretisch einstellt, in die Lage kommt, sich rationale Gedanken über die irrationale Welt in ihrer Totalität zu machen und so als Denken universal zu werden.

Wer sich einmal über die einzigartige Fähigkeit des theoretischen Denkens Klarheit verschafft hat, dem werden zugleich, falls er allseitiger Forscher sein will, bestimmte Pflichten auferlegt. Er muß, um als Philosoph nicht im Partikularen stecken zu bleiben, was sehr „unphilosophisch" wäre, versuchen, von den außertheoretischen Interessen, die er an seiner praktisch und historisch bedingten Eigenexistenz hat, beim Forschen unabhängig zu werden. Vermag er das

während seines Nachdenkens über die Welt nicht, so eignet er sich nicht zum wissenschaftlichen Philosophen. Er wird dann stets in seiner „kleinen" Welt verharren, mag er sie auch für noch so umfassend halten und im übrigen noch so tüchtig im Gesamtleben sein. Gewiß bedeutet die theoretische Einstellung einen Verzicht auf das, was viele Menschen von der Philosophie als Weltanschauung verlangen. Sie wünschen von ihr einen „Halt" im gesamten Dasein, also auch im praktischen Leben. Den kann in der Tat nur eine außerwissenschaftliche und partikulare Weltanschauung geben, die den Menschen in seiner stets historisch und persönlich bedingten, also eingeschränkten Gesamtexistenz betrifft. Der wissenschaftliche Universalismus macht das Denken in gewisser Hinsicht eminent „unpraktisch", und schon deshalb sollte der wissenschaftliche Philosoph nicht bestreiten, daß die atheoretischen Interessen für das Gesamtleben, ebenso wie die daraus sich ergebenden außerwissenschaftlichen Weltanschauungen, ihre Bedeutung stets behalten, also auch von der wissenschaftlichen Philosophie in ihrer atheoretischen Eigenart als berechtigt anerkannt werden müssen.

Ja, es ist ihnen unter Umständen das Recht nicht abzusprechen, sich „höher" als das nur theoretische Interesse am Weltganzen einzuschätzen. Das gilt, um ein Beispiel zu nennen, besonders dann, wenn es sich um R e l i g i o n handelt. Der gottgläubige Mensch kann die universal denkende wissenschaftliche Philosophie deswegen, weil sie allein theoretische Gründe anerkennt, als gefährlichste Feindin ansehen. Er ist, vielleicht mit Recht, davon überzeugt, daß das religiöse Gottvertrauen etwas grundsätzlich anderes und zugleich wichtigeres sei als die theoretische Erkenntnis des Weltganzen, und weil die Religion ebenso wie die Philosophie die Tendenz haben wird, sich irgendwie auch auf das Welt g a n z e zu beziehen, mag jeder Versuch, dies Ganze lediglich theoretisch zu erkennen, als Störung der religiösen Überzeugungen erscheinen.

Kann uns dieser Umstand aber hindern, trotzdem eine Erkenntnis des Weltganzen zu versuchen? Auch, ja gerade der religiöse Mensch sollte dafür Verständnis haben, daß der wissenschaftliche Forscher die Früchte der reinen Theorie nicht für teuflische, sondern für göttliche Gaben hält, und sind wir einmal zu diesem „Glauben" gekommen, dann dürfen wir ohne Bedenken zusammenfassend sagen:

so sehr wir auch die außerwissenschaftlichen Weltanschauungen als Bedürfnis des ganzen Menschen für sein Gesamtleben in ihrer Bedeutung anerkennen, haben wir ihnen trotzdem als theoretische Menschen überall dort entgegenzutreten, wo sie der wissenschaftlichen Philosophie ihr Eigenrecht und ihren Eigenwert streitig machen. Wir müssen deshalb darauf bestehen, daß, falls man auch für die außerwissenschaftlichen Weltanschauungen das Wort „Philosophie" verwenden will, zwei Arten von Philosophie anzuerkennen sind, von denen die eine sich auf das an der Welt bezieht, was daran wissenschaftlich erkennbar ist. Mit dieser Philosophie allein haben wir es der Hauptsache nach im Folgenden zu tun, und ihre Probleme wollen wir aufzeigen.

Damit jedes Bedenken gegen unsere Art der Fragestellung schwindet, sei schließlich schon jetzt bemerkt, daß, wenn auch die wissenschaftliche Philosophie nicht in der Lage ist, von sich aus dem Menschen eine inhaltlich bestimmte Weltanschauung zu geben, mit der er als ganzer Mensch sein Gesamtleben zu führen vermag, sie doch durchaus nicht darauf zu verzichten braucht, ihm auch in Weltanschauungsfragen außertheoretischer Art theoretische Klarheit zu verschaffen und damit Einfluß sogar auf sein praktisches Leben zu gewinnen. Als Wissenschaft, die es mit allem zu tun hat, was es in der Welt gibt, wird sie sich auch mit den außerwissenschaftlichen Weltanschauungen beschäftigen und so zu dem werden, was wir eine Weltanschauungslehre nennen können. Auf diesen Begriff kommen wir, sobald der Begriff der Ganzheitswissenschaft genauer bestimmt ist, wieder zurück. Vorläufig galt es nur, die außerwissenschaftlichen, das praktische Leben bestimmenden Weltanschauungen von der rein theoretischen Weltbetrachtung oder der wissenschaftlichen Philosophie, die sich ausschließlich an den Intellekt wendet, begrifflich zu trennen.

§ 2.

Philosophie als Ganzheitswissenschaft und als Weltanschauungslehre.

Damit ist jedoch das, was wir unter wissenschaftlicher Philosophie zu verstehen haben, lediglich in seiner allgemeinsten oder „formalen"

Bedeutung festgestellt, also über ihren besonderen Inhalt noch nichts gesagt. Zu neuen Schwierigkeiten kommen wir, sobald wir auch das „Material" der Philosophie kennen lernen wollen, und solches Wissen brauchen wir, wo es gilt, die Probleme der Philosophie im einzelnen zu erörtern. Die Schwierigkeiten werden besonders dann groß scheinen, wenn man an einen Vergleich mit den Begriffsbestimmungen denkt, die über die Gegenstände von Einzelwissenschaften von vorneherein, d. h. schon vor der sachlichen Untersuchung möglich sind. Der Spezialforscher kann bereits zu Beginn seiner Arbeit angeben, was z. B. Physik oder Botanik oder Jurisprudenz ihrem Inhalt nach ist, und welche Probleme darin zu behandeln sind. Er braucht nur den allgemeinsten Begriff zu bestimmen oder zu definieren, unter den die Gegenstände fallen, mit denen seine Spezialwissenschaft es zu tun hat. Daraus ergibt sich das weitere. Höchstens bei Grenzproblemen entstehen Fragen der Gebietsabtrennung, die nicht sogleich zu beantworten sind.

Was dagegen Philosophie ihrem Inhalt nach sei, und welche besonderen Probleme sie stellt, läßt sich in dieser Weise nicht sagen. Ihr „Gegenstand" ist nicht von vorneherein „definierbar" im üblichen Sinn des Wortes, d. h. er ist nicht ein gegen andere Teile begrifflich abzugrenzender Teil der Welt, sondern die Welt in ihrer Ganzheit, und was man darunter zu verstehen hat, soll erst von der Philosophie gezeigt werden. Der Begriff des Weltganzen bleibt *inhaltlich* zunächst unbestimmt. Man scheint daher auch nicht ohne weiteres sagen zu können, welche inhaltlichen Fragen die Philosophie zu beantworten hat.

Die Gründe dafür, daß es so sein muß, lassen sich leicht verstehen. Spinoza sagt einmal: „Omnis determinatio est negatio", und das trifft insofern zu, als jede inhaltliche Begriffsbestimmung eine Abgrenzung gegen andere Begriffe ist und damit eine *Verneinung* einschließt. Das Weltganze aber läßt sich in dieser Weise nicht abgrenzen. Das würde dem Begriff seiner Ganzheit, außer der es nichts anderes mehr gibt, gegen das wir es abgrenzen könnten, geradezu widersprechen. Es sind immer nur Teile der Welt zu begrenzen und insofern begrifflich zu bestimmen. Das Weltganze scheint inhaltlich überhaupt nicht „definierbar" zu sein. Es bleibt als Ganzes, wenigstens zunächst, das Grenzenlose, Un-

bestimmte, τὸ ἄπειρον, wie man es schon früh genannt hat. Jede Begrenzung oder Bestimmung, die man zu Beginn der Philosophie von ihrem „Gegenstande" gibt und dann dementsprechend ihre Probleme sachlich entwickelt, scheint bereits in eine besondere „Richtung" des Forschens hineinzuführen und insofern etwas vorwegzunehmen, was erst als Resultat einer Begründung am Ende des Weges sich ergeben sollte.

Man kann meinen, daß diesem Umstand auch die Lage dessen entspricht, was faktisch als „Philosophie" vorliegt. Ziehen wir ihre verschiedenen Gestaltungen in Gegenwart und Vergangenheit in Betracht, dann sieht es für den ersten Blick so aus, als gäbe es nicht eine Philosophie, sondern viele, und das würde zugleich bedeuten, daß es Wissenschaft von dem einen Weltganzen bisher überhaupt nicht gegeben hat. Die vielen Philosophien, die inhaltlich voneinander verschieden sind, können — so scheint es — im günstigsten Fall nur Wissenschaften von Weltteilen sein. Das stellt, wird man sagen, von neuem den Charakter der Philosophie als Wissenschaft vom Weltganzen in Frage.

Hiermit sind wir in der Tat auf die größte Schwierigkeit gestoßen, die gleich am Anfang für jeden entsteht, der das Weltganze zum Gegenstande der wissenschaftlichen Erkenntnis machen will. Andere Schwierigkeiten, auf die man sonst noch, besonders mit Rücksicht auf die „Unendlichkeit" der Welt hingewiesen hat, kommen demgegenüber weniger in Betracht. Der Umstand, daß eine abschließende Erkenntnis der Welt nie erreicht werden kann, weil diese in ihrer Ganzheit sich als eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit darstellt, sagt gegen die Möglichkeit ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis noch nichts. Manche Spezialdisziplinen sehen sich ebenfalls vor Aufgaben gestellt, die sie wegen der Unübersehbarkeit ihres Materials vermutlich nie vollständig lösen werden, und trotzdem denkt niemand daran, deshalb in ihnen das wissenschaftliche Forschen überhaupt aufzugeben. In keiner prinzipiell anderen Lage befindet sich in dieser Hinsicht die Philosophie. Ihr Problem bleibt, gleichviel ob es mit Rücksicht auf die „Unendlichkeit" des Weltstoffes vollständig lösbar ist oder nicht, die Erkenntnis der Ganzheit der Welt. Zugleich ist dies Problem, so inhaltlich „leer" der Begriff der Welttotalität zunächst auch sein

mag, aus wissenschaftlichen Gründen notwendig zu stellen. Spricht man nämlich von Weltteilen, die wissenschaftlich erkannt werden sollen, so setzt man damit bereits ein Weltganzes voraus, denn die Begriffe des „Teils" und des „Ganzen" gehören stets zueinander.

Wir müssen also überlegen, wie es trotz der aufgezeigten Schwierigkeit gelingen kann, einen allgemeinen Begriff des Weltganzen an die Spitze der Philosophie zu stellen, der, wie man sich ausdrücken mag, „voraussetzungslos" ist, d. h. der noch keine besondere oder begrenzte Art des Weltinhaltes voraussetzt, und der uns damit in eine bestimmte Richtung des Philosophierens hineinführen würde. Durch diesen Begriff muß zugleich eine Weltproblematik offenbar werden, die uns auf wissenschaftliche A u f g a b e n führt. Zwar wird auch ein solcher Weltbegriff wegen seiner „Voraussetzungslosigkeit" inhaltlich in gewisser Hinsicht „leer" bleiben, aber er kann trotzdem für den A n f a n g genügen, denn alle Begriffe von Wissenschaften sind zunächst Begriffe von Aufgaben und Problemen.

Wir gehen bei dem Versuch, zu einem Begriff vom Weltganzen zu kommen, der für unsere Zwecke ausreicht, von einer Überlegung aus, die den Vorzug hat, keinem wissenschaftlichen Denker ganz fremd zu sein, und wir behalten uns vor, das allgemeine Prinzip, das ihr zugrunde liegt, in seiner philosophischen Eigenart und Tragweite erst später völlig zu klären.

Sobald man alles, was es in der Welt gibt, begrifflich bestimmen will, stößt man auf einen eigenartigen D o p p e l s i n n , den der Sprachgebrauch mit dem Worte „Welt" verbindet. Falls die zweifache Bedeutung nicht zufällig entstanden, sondern in der Sache selbst begründet sein sollte, ließe sie sich vielleicht zu einer Bestimmung des Begriffes der Weltwissenschaft verwenden. Wir verstehen unter „Welt" einmal alles, was es überhaupt gibt. Wir sagen aber außerdem auch: Welt u n d Mensch, und damit stellen wir die Welt dem Menschen gegenüber, machen also im All einen Unterschied der Welt von etwas anderem, was wir nicht Welt nennen. Solchen Doppelsinn des Wortes „Welt" können wir auch in der Wissenschaft nie vollständig beiseite schieben, denn wo wir überhaupt Wissenschaft treiben, müssen wir zwischen dem „Gegenstand", den wir untersuchen, als dem „Objekt", das erkannt werden soll, einerseits und dem Menschen, der die Untersuchung führt,

als dem erkennenden „Subjekt“ andererseits eine Trennungslinie ziehen. Das werden wir also auch in der wissenschaftlichen Philosophie tun, falls von irgendeiner Erkenntnis der „Welt“ durch uns Menschen die Rede sein soll, und sobald wir so verfahren, verstehen wir unter dem Worte „Welt“ notwendig nicht nur jenes Weltganze, das sich wegen seiner Allseitigkeit jeder begrenzenden Bestimmung entzieht, sondern außerdem etwas, das wir gegen den Menschen, der die „Welt“ erkennen will, abgrenzen und insofern zugleich begrifflich bestimmen können.

Von der besonderen Kennzeichnung des Menschen als eines e r k e n n e n d e n Wesens sehen wir jedoch zunächst ab. Wir haben sie nur erwähnt, um die Unvermeidlichkeit der Unterscheidung von Mensch und Welt auch in der Weltallwissenschaft theoretisch zu rechtfertigen, und wir bleiben im übrigen zunächst bei der Trennung in ihrer allgemeinen Bedeutung. Sobald wir von ihr bei der Bildung des Begriffes vom Weltall ausgehen, kommen wir damit zugleich zu einem begrifflich bestimmten W e l t p r o b l e m. Wir brauchen nur daran zu denken, daß die Philosophie ihrem Wesen nach, im Unterschiede von allen Einzelwissenschaften, überall nach u n i v e r s a l e r Betrachtung zu streben hat. Dann wird sich bei der Auseinanderhaltung von Welt und Mensch ein doppelter Universalismus ergeben, und aus ihm lassen sich die philosophischen Fragen ableiten. Das Ganzheitsproblem muß zu dem Versuch führen, einerseits den ganzen Menschen, andererseits die ganze Welt, die dem Menschen gegenübergestellt wird, zu erkennen, und schließlich hat man noch, um in jeder Hinsicht universal zu werden, danach zu fragen, wie der ganze Mensch sich zum erkannten Weltganzen verhält. Bereits dieser Umstand bringt uns zu Problemen, die bestimmt genug sind, um die Philosophie mit Rücksicht auf die Eigenart ihrer Fragestellung von den anderen Wissenschaften zu trennen, und mehr brauchen wir zunächst nicht, um einen Begriff von ihr zu gewinnen, der uns sagt, was sie als wissenschaftliche A u f g a b e bedeutet.

Wir dürfen sogar noch etwas sagen, was die Wichtigkeit unserer Problemstellung hervortreten läßt, und was uns von neuem auf die schon berührte Beziehung der wissenschaftlichen Philosophie zu den außerwissenschaftlichen Weltanschauungen führt. Diese ge-

hören zum Ganzen der Menschenwelt, das die Philosophie universal zu untersuchen hat, und es ist daher ihre Aufgabe, sich auch mit ihnen erkennend zu beschäftigen. Dadurch wird sie dann als Ganzheitswissenschaft in der angegebenen doppelten Bedeutung zwar gewiß nicht selber zu einer „Weltanschauung" in dem Sinne, wie die außerwissenschaftlichen Ansichten und Überzeugungen es sind, wohl aber muß sie eine umfassende Theorie der Weltanschauungen anstreben oder, wie wir schon sagten, eine wissenschaftliche Weltanschauungslehre zu geben suchen. Damit berühren wir zugleich den Punkt, aus dem das Interesse weiterer Kreise für die Philosophie sich verstehen läßt, d. h. die Anteilnahme auch solcher Menschen, die sich im übrigen entweder nur um ihre Spezialdisziplin oder sogar um Wissenschaft überhaupt nicht kümmern. Jeder nachdenkende Mensch hat, selbst wenn er keine Art von Wissenschaft treibt, mehr oder weniger bewußt eine Weltanschauung, in der die Stellung, die er als Mensch zu seiner („kleinen") Welt nimmt, ihren Ausdruck findet. Diese kann ausschließlich durch außertheoretische Mächte bestimmt sein, und trotzdem kommt der Mensch dazu, daß er auch über sie theoretische Klarheit wünscht. Dann wird er sich an die Philosophie als die Wissenschaft vom Weltganzen wenden. Was darf er dabei von ihr erhoffen?

Sie wird ihn enttäuschen, falls er von ihr inhaltlich bestimmte und praktisch brauchbare Imperative für seine gesamte Lebensführung erwartet. Was wir in der Welt zu wollen und zu tun haben, hängt immer auch von atheoretischen Faktoren ab. Es folgt zum Teil aus der geschichtlichen Situation, in der wir leben, zum Teil aus der Besonderheit unseres individuellen Menschentums, und für beide Gebiete gibt es dem Wesen der Sache nach keine allgemeinen wissenschaftlichen Normen. Verlangen wir aber nichts anderes als theoretische Klarheit über die Eigenart der Weltanschauung, die wir aus atheoretischen Quellen uns gebildet haben, dann dürfen wir sie von der Philosophie mit Recht erwarten. Sie muß darauf ausgehen, auf einem später zu erörternden Wege einen Überblick über alle Weltanschauungen zu gewinnen, und sie wird danach streben, sowohl die Eigenart der verschiedenen Ansichten wie die Gründe, auf denen sie beruhen, zum ausdrücklichen wissenschaft-

lichen Bewußtsein zu bringen. Setzen wir voraus, daß es gelingt, auch die Weltanschauungslehre in diesem Sinne universal zu gestalten, dann kann an ihrer Bedeutung für die Menschen, die Klarheit über ihre Stellung im Weltganzen wünschen, nicht gezweifelt werden.

Ein Punkt sei dabei noch besonders hervorgehoben. Die Philosophie muß versuchen, zu zeigen, wie weit die Stellung des Menschen zur Welt sich einerseits wissenschaftlich erkennen läßt, wie weit diese Stellung andererseits durch Mächte bestimmt wird, die, sobald sie in ihrer Eigenart erkannt sind, uns dazu bringen werden, nach theoretischen Einsichten über das, was wir mit Rücksicht auf sie wollen und tun sollen, nicht zu fragen. Wir werden später zeigen, daß die theoretische Erkenntnis des Weltganzen, in dem wir leben, auch für unser praktisches Dasein Konsequenzen besitzt, und daraus muß dann vollends die Bedeutung zutage treten, welche die Philosophie als Weltanschauungslehre für jeden nach Klarheit über seine Stellung zum Weltganzen strebenden Menschen zu gewinnen vermag.

Selbstverständlich bestimmt dies unseren vorläufigen Begriff der Philosophie nur nach einer besonderen Seite hin. Aber es ist trotzdem von allgemeiner Bedeutung, denn wir können im Anschluß hieran endlich noch ein Problem schon zu Beginn unserer Überlegungen erörtern, das für manchen vielfach im Vordergrunde des philosophischen Interesses steht: was bedeutet die Philosophie als Ganzheitswissenschaft für das gesamte, also nicht nur für das theoretische, sondern auch für das praktische Leben des Menschen?

Bei der Antwort hierauf ist Vorsicht am Platz. Wir müssen die Philosophie als Wissenschaft in gewisser Hinsicht streng vom Gesamtleben trennen und zu diesem Zweck sowohl die praktischen Lebensstandpunkte als auch alle die Interessen, die, um mit Kierkegaard zu reden, an der stets individuell gestalteten „Existenz" des Menschen haften, beiseite zu lassen. Als Wissenschaft wird, wie wir nie vergessen dürfen, Philosophie erst dort möglich, wo der Forscher das Weltall mit Einschluß der eigenen Person grundsätzlich und bewußt von sich als diesem besonderen Individuum abrückt, wo also das erkennende Subjekt, ebenso wie in den Spezialwissenschaften, sich nur noch theoretisch denkend verhält und

nach Wahrheit als etwas Allgemeingültigem, alle Individuen gleichmäßig Bindendem sucht. Trotzdem wird damit, sobald wir auch an die Stellung des Menschen zum Weltganzen und an die Weltanschauungslehre denken, nur die eine Seite der Philosophie gekennzeichnet. Es braucht bei der zuerst notwendigen Trennung vom Gesamtleben und der „Existenz" des Menschen nicht in jeder Hinsicht zu bleiben. Das wird man ebenfalls für wünschenswert halten, ja man kann sagen, unser Leben lasse sich nicht endgültig in Theorie und Praxis zerstückeln oder „zerreißen", sondern es verlange nach einer letzten „Einheit". Vielleicht erwartet man deshalb sogar von jeder Wissenschaft, daß sie irgendwie zugleich dem Gesamtleben des Menschen „dient". Wieweit das berechtigt ist, haben wir hier nicht zu fragen. Wir beschränken uns auf die Philosophie, und falls von ihr „ein Dienst am Leben" gefordert wird, ergibt sich gerade in unserem Zusammenhang, wieweit ein solcher Dienst möglich, ja aus wissenschaftlichen Gründen unvermeidlich ist.

Um hier volle Klarheit zu erhalten, muß man nur noch genauer sagen, was man dabei unter „Leben" versteht. Das Wort bezeichnet einen sehr umfassenden und daher vieldeutigen Begriff, wie das bei Schlagwörtern der Mode der Fall zu sein pflegt. Deshalb ist mit ihm ohne Zusatz noch wenig Bestimmtes gesagt. Wir haben von vorneherein daran zu denken, daß das Leben, dem die Philosophie „dienen" soll, nur ein Teil jenes umfassenden Lebens sein kann, das der Mensch z. B. mit dem Frosch wie mit jedem anderen „Lebewesen" gemeinsam hat, und zwar jener Teil, der ihm allein zukommt, und dem die Philosophie selbst entstammt, nämlich das Kulturleben. Aus ihm heraus bilden sich, falls wir den Begriff der „Kultur" weit genug nehmen, auch erst die vorwissenschaftlichen Weltanschauungen, die wir gegen die wissenschaftliche Philosophie abgrenzen und trotzdem mit ihr in Verbindung zu bringen haben. Sobald wir daran denken, führt der Satz, die Philosophie könne auch dem Kulturleben „dienen", uns wieder auf die ihr schon gestellte Aufgabe zurück, daß sie eine Weltanschauungslehre mit umfassen müsse. Dieser wird dann die Aufgabe zufallen, das Bewußtsein, das wir von unserer Stellung nicht nur zur Welt überhaupt, sondern besonders in und zum

Kulturleben haben, theoretisch zu klären, und einen größeren „Dienst" kann der Kulturmensch von einer Wissenschaft überhaupt nicht verlangen. Von hier aus werden wir auch den Gedanken, die Philosophie müsse als „bloße" Wissenschaft „lebensfremd" oder gar „lebensfeindlich" sein, leicht zurückweisen können.

§ 3.

Gliederung der philosophischen Probleme.

Von den bisher gegebenen allgemeinsten Begriffsbestimmungen aus gehen wir nun weiter und fragen, wie die Philosophie als Ganzheitswissenschaft zu gliedern ist. Damit kommen wir zu den Hauptgruppen ihrer Probleme. In gewisser Hinsicht ergibt sich ihre Gliederung schon jetzt als nahezu selbstverständlich. Wir brauchen im wesentlichen nur noch die Namen für die verschiedenen Teile zu nennen und die Verwendung unserer Terminologie als zweckmäßig zu begründen.

Dabei ist zuerst wieder an den Unterschied zu denken, den der Mensch zwischen sich und der Welt macht. Die Philosophie kann dementsprechend den Schwerpunkt einmal auf die Welt in ihrer Totalität legen und im Menschen nur den Teil von ihr sehen, der sie erkennen will. Ihre Frage lautet dann: Was ist die vom Menschen erkannte Welt als Ganzes? Sie kann aber auch den Schwerpunkt auf den Menschen legen und fragen, was er in der Welt, in der er lebt, bedeutet, oder welche Stellung er zur Welt einnimmt. Von hier aus wird sie dann, falls sie nach Universalität strebt, den Begriff der „Menschenwelt" als den einer Ganzheit zu bilden suchen. Beide Möglichkeiten haben wir noch etwas genauer daraufhin anzusehen, was sie für eine Gliederung der philosophischen Probleme besagen.

Die Lehre, welche auf die Frage antwortet, was die vom Menschen erkannte Welt als Ganzes sei, hat man sich gewöhnt, „Metaphysik" zu nennen. Das Wort wird bisweilen so umfassend gebraucht, daß es auf jede Untersuchung passen soll, die sich bewußt nicht spezialistisch auf einen Weltteil beschränkt. Doch erscheint eine solche Terminologie nicht zweckmäßig, weil sie zu Mißverständnissen führen kann. Der durch einen Zufall üblich gewordene

Ausdruck „Metaphysik“ läßt in seinem Wortlaut ein „über die Sinnenwelt hinaus“ anklingen und eignet sich insofern nur für eine Lehre vom „übersinnlichen“ Sein. Man darf aber nicht von vornherein annehmen, es sei nötig, das Weltganze beim Erkennen als übersinnlich zu fassen. Für viele Denker fällt die erkannte Welt mit der Sinnenwelt zusammen. Ob das berechtigt ist, muß jedenfalls einmal g e f r a g t und mit Gründen beantwortet werden. Deshalb meiden wir den Ausdruck „Metaphysik“ zur Bestimmung der umfassendsten Aufgabe der Wissenschaft von der erkannten Welt wenigstens zunächst, und das ist um so leichter durchführbar, als wir einen anderen Terminus haben, der das, worauf es ankommt, eindeutig bezeichnet. In der Frage: was i s t die erkannte Welt als Ganzes, steckt die Frage nach „dem Sein“ der erkannten Ganzheit oder nach dem „Seienden überhaupt“. Eine Lehre, die danach forscht, wird man am besten O n t o l o g i e nennen.

Zu diesem Teil der Philosophie kommt dann ein anderer, der mit Rücksicht auf die nicht nur im praktischen Leben, sondern, wie wir gesehen haben, auch beim Erkennen notwendige Trennung von Welt und Mensch vom Sein des Menschen in seiner Stellung zur Welt handelt, und ihn kann man am besten als philosophische A n t h r o p o l o g i e bezeichnen. Der Ausdruck ist ebenfalls in der Philosophie üblich, und dagegen läßt sich nichts sagen, falls man darunter nur nicht eine Spezialwissenschaft wie Psychologie oder Soziologie, sondern die Lehre vom g a n z e n Menschen versteht. Man ist soweit gegangen, den Namen „Anthropologie“ für die gesamte Philosophie zu verwenden, und das läßt sich damit begründen, daß dem Menschen das Weltganze nur soweit zugänglich sei, als es f ü r i h n besteht. Solche Behauptung weist, wenn sie richtig verstanden wird, auf ein philosophisches Problem hin, denn es gibt in der Tat für die Philosophie Ganzheitsprobleme, die nur zu lösen sind, wenn man dabei vom ganzen Menschen ausgeht, also im angegebenen Sinne anthropologisch verfährt. Das gilt z. B. von der philosophischen Weltanschauungslehre. Doch ist das nur die eine Seite der Sache, und man darf andererseits, falls man zu Beginn der Philosophie vorurteilslos verfahren will, nicht behaupten, daß a l l e philosophischen Fragen allein anthropologisch in Angriff zu nehmen sind. Wir bleiben bei dem Doppel-Problem, wie-

weit sich der Mensch als Ganzes einerseits von der erkannten Welt aus, und wie weit sich die Welt als Ganzes andererseits vom ganzen Menschen aus begreifen läßt. Bis zu welchem Ende man auf diesen zwei Wegen kommt, darauf kann erst die Philosophie selbst eine Antwort geben, und sie wird dann allein ihr universales Ziel erreichen, wenn sie zunächst einmal versucht, wie weit eine Erkenntnis des Weltganzen möglich ist, ohne daß man dabei von vornherein den Menschen in den Mittelpunkt stellt. Dementsprechend trennen wir bei der Gliederung der philosophischen Probleme die Fragen der allgemeinen Ontologie und die der Anthropologie begrifflich voneinander.

Doch ist auch damit das Gesamtgebiet der Philosophie noch nicht erschöpft. Es gibt außerdem einen dritten Teil, mit dem wir sogar beginnen müssen. In ihm bewegten wir uns schon bisher mit unseren Gedanken. Wir brauchen nämlich, wenn wir Philosophie wissenschaftlich treiben wollen, begriffliche Klarheit auch über die Methode, mit der wir erkennend die Probleme des Weltganzen zu lösen vermögen. Damit berühren wir zugleich eine umstrittene Frage: welche Rolle spielt in der Philosophie die Erkenntnistheorie? Vorläufig können wir darüber nur dies feststellen: Ein Ganzheitsproblem entsteht auch dort, wo der Weg untersucht wird, den die wissenschaftliche Philosophie einschlagen muß, um zu einer Totalerkenntnis der Welt zu kommen. Bevor wir an die Untersuchung des Weltganzen und des ganzen Menschen in ihm gehen, haben wir über die Eigenart des Erkennens der Ganzheitswissenschaft nachzudenken, und zwar ist dies Problem genauer so zu formulieren: Welche Mittel besitzen wir, um mit unserem Denken soweit wie möglich das Weltganze, in dem wir leben, wissenschaftlich zu erfassen, also beim Erkennen nicht bei bloßen Weltteilen stehen zu bleiben? Das methodologische Problem, mit dessen Erörterung wir faktisch schon begonnen haben, behandeln wir zuerst weiter.

§ 4.

Philosophie und System.

Die Frage, die sich dabei vor allem aufdrängt, ist die nach dem letzten Ziel der Philosophie in formaler Hinsicht. Von hier aus

erst läßt sich etwas über die Mittel sagen, die zur Erreichung des Zieles dienen können. Damit stoßen wir auf das umstrittene Problem, wie das philosophische Denken zu dem Streben nach einem S y s t e m steht. Macht man sich von verbreiteten Modemeinungen und „Stimmungen" frei, dann kann die Entscheidung darüber nicht schwer sein.

Die Erkenntnis des Weltganzen wird, wie sich von selbst verstehen sollte, nur durch ein G a n z e s v o n G e d a n k e n zustande kommen, dessen Teile nicht unverbunden nebeneinanderstehen, sondern sich irgendwie zu einer „Einheit" zusammenschließen. Bloße Bruchstücke von Gedanken oder „Aphorismen", wie man gern sagt, mögen sie noch so „geistreich" sein, werden niemals das Weltganze erfassen. Damit ist die Hauptsache über die Bedeutung des Systems für das philosophische Denken bereits gesagt. Wir nennen jedes Gedankenganze von der angegebenen Art mit Recht ein „System", und insofern ergibt sich schon aus dem universalen Ziel der Philosophie, daß sie nach einem System zu suchen hat. Je mehr sie sich ihm annähert, desto vollkommener wird sie ihre Aufgabe lösen. Obwohl das, falls man den Begriff des Systems umfassend genug nimmt, jedem einleuchten muß, bedarf es, da es heute viel umstritten wird, noch der ausdrücklichen Erläuterung.

Wie die Ansicht, daß die Philosophie Wissenschaft sei, hat die Meinung, daß sie ein System brauche, Angriffe erfahren, und beides hängt miteinander zusammen. Wer wissenschaftliche Philosophie nicht w i l l, wird auch kein System wollen. Zur Darstellung einer außerwissenschaftlichen Weltanschauung, die auf theoretische Begründung verzichtet, bedarf man eines Systems in der Tat nicht. Ja, ein Gedankenganzes über das Weltganze kann die außerwissenschaftlichen Weltanschauungen zu stören scheinen. In einer durch ein System wissenschaftlich universal erkannten Welt hätte die stets partikulare außerwissenschaftliche Weltanschauung, falls sie ebenfalls den Anspruch erhebt, das Weltganze zu umfassen, kein uneingeschränktes Geltungsrecht mehr.

Wie aber steht es mit der wissenschaftlichen Philosophie? Daß jedes Streben nach universaler Welterkenntnis notwendig ein System sucht, kann man nur dann bestreiten, wenn man den Begriff

des „Systems“ zu eng nimmt. In der Tat: nicht jede Art der Systematik eignet sich für die Wissenschaft vom Universum. Es gibt „Systeme“, die dem widerstreiten, was Aufgabe aller Wissenschaft ist. Dementsprechend setzen die Gegner des systematischen Denkens es einer „Konstruktion aus bloßen Begriffen“ oder einem „spekulativen Verfahren“ gleich, das die „Erfahrung“ verachtet, und sie bringen es damit in Gegensatz zur wissenschaftlichen Forschung oder Untersuchung. Dann muß der Philosophie dringend empfohlen werden, sie solle sich wie andere Wissenschaften an die Untersuchung ihres Gegenstandes auf Grund einer Erforschung des fruchtbaren Bathos der Erfahrung machen. Ja, falls man unter „System“ das versteht, was der große Systematiker Kant meinte, als er die „Baumeister der mancherlei Gedankenwelten“ verspottete, wird man die Systematik in der Philosophie mit Recht ablehnen. Mit dem Begriff der Wissenschaft ist es notwendig verbunden, daß sie die Welt nicht aus bloßen Begriffen „konstruiert“, sondern untersucht oder erforscht und dann auf das, was dabei herauskommt, ihre Gedanken aufbaut. Mit welchem Recht aber bringt man das Streben nach einem System in Gegensatz zum Forschen? Ist dies Streben nicht allein auf Grund einer sachlichen Untersuchung erfüllbar? Kann das System in der Wissenschaft anders als durch das Mittel der Forschung verwirklicht werden, so daß das System das Ziel, die Forschung der notwendige Weg dazu wird?

Um hierauf eine Antwort zu erhalten, braucht man nur daran zu denken, daß viele Einzelwissenschaften ebenfalls nach Systemen von Begriffen streben. Das gilt für alle Disziplinen, die ihr Gebiet, z. B. das körperliche oder das lebendige oder das seelische Sein, als Ganzes erkennen wollen und zu diesem Zweck Begriffe bilden, die für alle seine Teile zu gelten haben. So allein wird die Erkenntnis der auch bei Spezialdisziplinen von der Sinnenwelt stets unübersehbaren Vielheit des ihnen anschaulich gegebenen Materials durch ein übersehbares Gebilde von Gedanken möglich. Es ist nicht einzusehen, wie z. B. die Körperwelt anders als durch ein in sich zusammenhängendes System von Begriffen in ihrer Totalität erkannt werden soll. Gewiß verfahren nicht alle Einzelwissenschaften so. Die historischen Disziplinen beschränken sich

auf Teile der Welt. Sie wollen diese in ihrer Besonderheit erkennen, wie sie einmal im Lauf der Zeit durch verschiedene Stadien hindurch sich von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende hin entwickelt haben. Bei ihrem individualisierenden Verfahren wäre die Bildung eines Systems von allgemeinen Begriffen sinnlos. Sobald dagegen die generalisierenden Wissenschaften eine Totalerkenntnis ihres Sondergebietes anstreben, müssen sie ihr unübersehbar mannigfaltiges Material als Ganzes in der Weise zu erfassen suchen, daß jeder beliebige Teil unter dieselben allgemeinen Begriffe fällt, und dann wird die Erreichung ihres Zieles nur dadurch möglich, daß sie ein System von allgemeinen Begriffen bilden. Schon dieser Umstand sollte genügen, um zu zeigen, weshalb es einen Gegensatz von System und Forschung in den generalisierenden Wissenschaften nicht gibt, und dadurch wird zugleich klar: man darf auf das systematische Denken nicht dort verzichten wollen, wo es sich um die Erkenntnis der Welt in ihrer Totalität handelt. Sonst könnte man seinem Ziel sich nicht einmal annähern.

Damit soll nicht geleugnet werden, daß auch Unterschiede zwischen dem einen, weltumfassenden System der Philosophie und den vielen Systemen der generalisierenden Einzelwissenschaften bestehen. Gewiß gerät der Philosoph besonders leicht in Gefahr, daß er sein System vorschnell zum Abschluß zu bringen sucht. Das hat sachliche Gründe. Erst dann, wenn er die Möglichkeit eines Abschlusses aufzeigen kann, wird er mit Recht den Anspruch erheben, universelle Welterkenntnis erreicht, also seine philosophische Aufgabe gelöst zu haben. Der Einzelforscher mag sich leichter damit begnügen, diesen oder jenen „Baustein“ zu liefern, der sich vielleicht erst später in das Ganze seiner Wissenschaft einfügen läßt. Er bleibt auch dann ein fruchtbarer Mitarbeiter an seiner besonderen Disziplin, während der philosophische Charakter einer Untersuchung erst dadurch zutage tritt, daß ihre Beziehung auf das Ganze der Erkenntnis, also auf das System, deutlich wird.

Gewiß läßt sich auch nicht bestreiten, daß viele Denker der Vergangenheit dadurch verleitet worden sind, einen Abschluß ihres Systems schon dann zu unternehmen, wenn die Untersuchung noch nicht weit genug fortgeschritten war. Das kann als Warnung davor dienen, daß wir nicht den Schein erregen sollen, als seien wir mit

dem Weltganzen bereits „fertig" geworden, solange noch Lücken in unserer Erkenntnis bestehen. Der gewissenhafte Forscher wird ausdrücklich auf solche Lücken hinweisen und mit Rücksicht auf sie sein System stets „offen" halten, d. h. so gestalten, daß neues Material, welches erst die spätere Forschung entdeckt, darin Platz findet [1]). Doch ändert das an der Notwendigkeit, in der Philosophie überhaupt zum System zu streben, nichts. Sogar der Hinweis auf „Lücken" hätte keinen Sinn, wenn man dabei nicht an ein System dächte. Lücken von der hier gemeinten Art kann es nur innerhalb eines Systems geben.

Vollends darf man auf die Systeme der Vergangenheit nicht mit der Tendenz hinweisen, daß sie zeigen sollen, wie eine abschließende Welterkenntnis im System bisher noch keinem Denker gelungen sei, und daß deshalb der Mensch sich nicht immer wieder eine unlösbare Aufgabe stellen dürfe. Durch solchen Hinweis können sich nur die Systematiker schrecken lassen, die mit ihrem System jede weitere, über sie hinausführende Forschung überflüssig zu machen beabsichtigen. Das Streben nach dem System darf nur als Versuch gelten, einen oder mehrere Schritte weiter zu kommen, als die Philosophen bisher gekommen sind. Sieht man das ein, so wird man gerade mit Rücksicht hierauf es freudig begrüßen, daß schon in der Vergangenheit Systeme vorliegen, aus denen wir heute für unsere Systematik etwas lernen können [2]). Gelingt es uns, die älteren Systeme richtig zu benutzen, dann werden sie uns zeigen, wo noch Lücken in der philosophischen Erforschung der Welt klaffen, und in welcher Richtung wir daher weiterarbeiten müssen, um sie auszufüllen. Material von dieser Art sollen dann auch wir mit unseren Systemen unseren Nachfolgern zur Kritik und zur darauf gestützten Weiterarbeit hinterlassen.

An dieser Stelle ist wieder ein Vergleich mit den generalisierenden Einzelwissenschaften lehrreich. In ihren Systemen bilden die

1) Vgl. über den Begriff des „offenen Systems" mein System der Philosophie, Bd. I, Allgemeine Grundlegung der Philosophie, 1921, S. 348 ff.

2) Diesen Gedanken habe ich an einem besonderen Beispiel näher ausgeführt in meiner Abhandlung: Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus, 1934. (Deutsche systematische Philosophie, Bd. II, 1934. Sonderausgabe.)

Lücken, die bisher geblieben sind, ebenfalls einen Ansporn für die Nachfolger, weiter zu forschen. Der Philosoph darf, da er weiß oder wissen sollte, daß er ein irrendes Individuum ist, nicht hoffen, die endgültige Wahrheit über die Welt für alle Zukunft zu erreichen. Um so mehr aber ist er verpflichtet, danach zu streben, dem Ziel der Philosophie wenigstens näher zu kommen, als seine Vorgänger es vermocht haben, und es ist nicht einzusehen, wie die Erreichung dieses Ziels auf einem anderen Wege als durch eine neue Systembildung gefördert werden soll.

Endlich sei noch ein letzter, oft gehörter Einwand gegen das systematische Denken erwähnt. Man bezeichnet die Systeme mit Simmel spöttisch als „Gehäuse", in welche sich die Denker zurückziehen, um sich vor dem Reichtum der Welt und vor dem Ansturm ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit zu schützen. Das ist ein sehr unsachlicher Vergleich. Er paßt so wenig, daß vielmehr behauptet werden muß: gerade das System ist das Mittel, um die Enge der vorwissenschaftlichen Weltanschauungsgehäuse zu durchbrechen, in denen die Menschen solange befangen bleiben, als sie nicht wissenschaftlich-systematisch philosophieren, trotzdem aber über die Welt und die Stellung des Menschen zu ihr in einer für alle Menschen verpflichtenden Weise mitreden möchten. Besser wäre es, wenn man das System mit einem Turme vergliche, der uns einen Überblick über das Weltganze gestattet. Wer nicht in seine persönlichen Neigungen beim Philosophieren eingesponnen bleiben will, die ursprünglich jedem Menschen als Individuum und Glied einer historisch bedingten Gruppe anhaften, muß zu erkennen suchen, wie sich die Welt darstellt, wenn man sie unter ein unpersönliches System von wissenschaftlichen Begriffen bringt und dadurch in die Lage kommt, sich selbst und seine Besonderheit als Glied eines umfassenden Ganzen zu sehen.

Das System erweist sich aus allen diesen Gründen als das einzige Mittel, das geeignet ist, den Menschen von der „natürlichen" oder außerwissenschaftlich-weltanschaulich bedingten Beschränktheit des bloß „existierenden" und infolgedessen partikular eingestellten Denkers zu befreien. Zum Schluß sei ein Ausspruch von Hegel angeführt: „Die Scheu vor einem System fordert eine Bildsäule des Gottes, die keine Gestalt haben solle. Das unsystematische

Philosophieren ist ein zufälliges, fragmentarisches Denken." Diesen Worten wird auch der zustimmen, der in anderer Hinsicht nicht mit Hegel gehen kann.

§ 5.

Philosophie und Erkenntnistheorie.

Schon bisher bewegten wir uns in einem Gebiet, das man als „Erkenntnistheorie" bezeichnen mag. Durch ihren Begriff werden wir vor ein weiteres methodologisches Problem geführt. Wir behandeln absichtlich noch nicht „das Sein" der Welt, sondern das Denken darüber, und dadurch scheinen wir in Bahnen zu geraten, die vielfach als unfruchtbar abgelehnt worden sind. Man soll, wird gesagt, in der Philosophie statt über das Erkennen nachzudenken, sogleich an „die Sache selbst", d. h. an das Sein der Welt gehen. Zumal dem sogenannten „Neukantianismus" ist vorgeworfen, daß er den Schwerpunkt der Philosophie verschoben habe. Wir müssen zu der Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnistheorie und Philosophie grundsätzlich Stellung nehmen.

Falls gesagt wird, die Philosophie dürfe nicht in Erkenntnistheorie *aufgehen*, ist dagegen gewiß nichts einzuwenden. Es soll auch nicht bestritten werden, daß einige (nicht alle) Vertreter des „Neukantianismus" den Anschein erweckt haben, es sei anders. Kant selbst jedoch hat nie daran gedacht, die Erkenntnistheorie für die einzige oder auch nur für die wichtigste philosophische Disziplin zu halten. Auch in der „Kritik der reinen Vernunft" darf man nicht ein *nur* erkenntnistheoretisches Werk sehen. Schon darin nahm Kant die alten Fragen nach dem Sein der Welt mit neuer Methode in Angriff, trieb also in seiner Art „Metaphysik" oder Ontologie. Die erkenntnistheoretischen Untersuchungen waren für ihn niemals etwas anderes als ein Mittel dazu, auf eigenartigem Weg eine Antwort darauf zu gewinnen, was das Weltganze sei, und ebenso haben die meisten anderen Philosophen nach Kant, selbst wenn sie erkenntnistheoretische Probleme in den Vordergrund stellten, darin nur eine Vorarbeit gesehen und als letztes Ziel ihres Forschens eine Erkenntnis des Seins der Welt betrachtet.

Eine andere Frage besteht darin, ob die Philosophie nicht unter

anderm auch Theorie des Erkennens sein muß, d. h. ob sie sich darauf beschränken darf, in ihrem System nur eine Darstellung der erkannten Welt zu geben, ohne zu untersuchen, was ihre Erkenntnis ist. Die Frage hiernach sollte schon deswegen gestellt werden, weil die erkannte Welt als bloßes Objekt noch nicht als das Weltganze gelten darf, sondern weil zu diesem Ganzen notwendig auch das Erkennen der Welt durch ein Subjekt gehört. Gerade wer als Ontologe oder Metaphysiker darauf dringt, die Philosophie solle Lehre vom Sein des Weltganzen werden, darf die Erkenntnistheorie nicht ablehnen. Ohne sie müßte die Ganzheitswissenschaft eine Lücke zeigen. Das Sein des Erkennens bliebe unbeachtet. Ja, ein Begriff des Weltalls, in dem nicht auch das Erkennen der Welt seinen Platz finden kann, wäre wissenschaftlich unhaltbar. Zur universal erkannten Welt gehört das erkennende Ich ebenso wie die erkannten Gegenstände. Erst beide im Verein bilden das von der Philosophie zu erforschende Weltganze.

Allerdings hat man die Notwendigkeit der Erkenntnistheorie auch anders zu begründen versucht, und dann mag der Gedankengang weniger überzeugend sein. Es wird behauptet, der Philosoph müsse, ehe er an das Erkennen geht, sein Erkennen rechtfertigen. Solchen Argumentationen gegenüber kann Hegel Recht zu behalten scheinen, wenn er gegen die Untersuchung des Erkennens vor dem Erkennen den Einwand erhob, es sei unmöglich, schwimmen zu lernen, ohne ins Wasser zu gehen. Wir lassen daher die vielfach übliche Art, die Notwendigkeit der Erkenntnistheorie zu begründen, als mißverständlich beiseite. Um so entschiedener aber ist zu betonen, daß es nur den Teilwissenschaften gestattet sein kann, sich auf ihre Objekte zu beschränken und das erkennende Subjekt, welches stets auch „in der Welt ist“, zu ignorieren. Die Philosophie bleibt solange unvollständig, als sie nicht zu zeigen vermag, wie in der Welt, die sie erkennen will, auch so etwas wie das Erkennen der Welt „möglich“ ist und wirklich stattfindet.

Das „klassische“ Beispiel einer in der angegebenen Art partikularen und deshalb philosophisch unbrauchbaren Theorie des Weltganzen war der Materialismus. Seine Vertreter sind stets vergeblich bemüht gewesen, zu zeigen, wie es in einer nur materiellen

Welt zur Erkenntnis der Materie kommen konnte. Sie mußten von „Welträtseln" sprechen, die die Wissenschaft nie auflösen werde: Ignorabimus. Das bedeutete von vorneherein ein Eingeständnis der Unfähigkeit, das Weltall in seiner Totalität zu denken, und darin haben wir nicht nur einen besonderen Fall, sondern darin steckt zugleich ein allgemeines Prinzip. Jede Theorie der Welt ist als Philosophie abzulehnen, die sich auf erkannte Objekte beschränkt. Sogar falls es gelingen sollte, auch das Ich weitgehend zu objektivieren, bliebe als Voraussetzung dafür immer ein Subjekt übrig, das objektivierend erkennt, und dies Ich wird sich niemals als Objekt begreifen und so als Subjekt gewissermaßen „aus der Welt schaffen" lassen. Das nicht-objektivierbare Ich, das als Subjekt die Welt erkennt, muß im Weltganzen und seiner Erkenntnis ebenfalls einen Platz finden.

Doch gibt es noch andere Gründe, welche erkenntnistheoretische Untersuchungen im System der Philosophie unentbehrlich machen. Sie hängen mit den Schwierigkeiten zusammen, die schon bei der begrifflichen Bestimmung des „Gegenstandes" der Philosophie berührt wurden. Sie, die für die Spezialwissenschaften nicht bestehen, sind nur mit Hilfe erkenntnistheoretischer Erörterungen endgültig zu überwinden. Da es in der Philosophie als „Gegenstand" nicht eine begrenzbare „Sache" in dem Sinn gibt, wie die Einzeldisziplinen sie erforschen, bedarf es eines besonderen Verfahrens, das den „Gegenstand" der philosophischen Erkenntnis, d. h. das Weltganze überhaupt so weit begrifflich bestimmt, daß es *wie* eine „Sache" untersucht werden kann, und dieser Umstand ist es, der den systematischen Philosophen ebenfalls dazu zwingt, erkenntnistheoretische Überlegungen an den Anfang der Philosophie zu bringen.

Gedanken, die sich in solcher Richtung bewegen, finden wir denn auch nicht etwa erst bei Kant, sondern ebenso vorher und nachher bei großen Denkern der verschiedensten Zeiten. Bereits Platon ist, um von noch früheren Philosophen abzusehen, ohne das, was man heute Erkenntnistheorie nennt, beim Nachdenken über die Welt nicht ausgekommen. Wir können ihn dementsprechend nicht gründlich verstehen, wenn wir uns nicht klarmachen, daß erkenntnistheoretische Überlegungen, die im Anschluß an die uns

von Aristoteles dargestellte Begriffslehre des Sokrates entstanden, bei ihm eine geradezu entscheidende Rolle gespielt haben. In ähnlicher Weise hängen bei allen bedeutenden und dauernd wirksamen Philosophen erkenntnistheoretische und allgemein-ontologische oder metaphysische Gedanken aufs engste miteinander zusammen. Es ist irreführend, wenn behauptet wird, die Philosophie habe erst neuerdings zu Unrecht den Schwerpunkt ihrer Untersuchung dadurch verschoben, daß sie, statt sogleich mit dem Erkennen der Welt selbst zu beginnen, den Begriff des Erkennens voranstellte. Es gibt hier aus sachlichen Gründen kein Entweder-oder, sondern nur ein Sowohl-als-auch, d. h. erst ein Zusammen von Erkenntnistheorie und Ontologie kann uns zum Weltganzen führen.

§ 6.

Anschauen und Denken.

In unserem Zusammenhang handelt es sich vor allem um die erkenntnistheoretische Frage: wie erkennen wir das Weltall als Ganzes? Doch müssen wir, um das zu begreifen, einige Gedanken über das Erkennen überhaupt voranschicken, und damit werden wir notwendig zu allgemeinen erkenntnistheoretischen Problemen geführt. Erst wenn wir wissen, was zu allem wissenschaftlichen Erkennen gehört, können wir sagen, was das besondere Erkennen zu leisten hat, das sich nicht auf Weltteile beschränkt, sondern zum All der Welt vordringen will, und wodurch es zu einer solchen Leistung befähigt wird. So allein gewinnen wir Klarheit über den Weg, den die Ganzheitswissenschaft zu gehen hat, und eine solche Klarheit kann die wissenschaftliche Philosophie schon deswegen nicht entbehren, weil sie über alles in der Welt theoretische Klarheit braucht, also auch über sich selbst und ihre eigene Methode.

Was das Erkennen überhaupt betrifft, so ist vor allem weit verbreiteten Irrtümern darüber entgegenzutreten, die mit philosophisch grundlegenden Gedanken aufs engste zusammenhängen. Man legt vielfach beim Erkennen den größten Wert auf die Anschauung und hebt sie gegenüber dem Denken in Begriffen als das hervor, worauf es vor allem, ja allein an-

komme. Es gilt, sagt man, die Gegenstände unmittelbar oder intuitiv so zu erfassen, wie sie anschaulich gegeben sind. Nur wenn man sich hieran hält, wird man nicht in „Konstruktionen" geraten, die den Wahrheit suchenden Menschen vom anschaulich gegebenen Erkenntnismaterial entfernen und damit zu Fälschungen führen. Man kann diesen, allen Wert auf die Anschauung legenden Standpunkt der Erkenntnistheorie als theoretischen Intuitionismus bezeichnen. Läßt er sich durchführen?

Zunächst muß man sich darüber klar werden, was aus ihm für das Wesen des Erkennens an Folgerungen entsteht. Die Aufgabe der Erkenntnis ist nach ihm offenbar überall darin zu erblicken, daß sie möglichst getreu das widerzuspiegeln hat, was uns anschaulich gegeben ist. Man wird also in der Erkenntnis so etwas wie ein Abbild der seienden und zu erkennenden Gegenstände sehen. Von hier aus wollen wir das Problem in Angriff nehmen. Wir dürfen es, denn es läßt sich nicht begreifen, wie das bloße Anschauen noch etwas anderes als eine abbildende Tätigkeit sein soll und kann. Mit dem theoretischen Intuitionismus ist die Abbild-Theorie so verknüpft, daß er mit ihr steht und fällt. Was leistet die Anschauung als Abbild?

Gewiß gehört zum Erkennen, wenigstens in vielen Fällen, ja immer, wenn die Sinnenwelt in Frage steht, auch deren Anschauung. Genügt das aber für das Festhalten am Intuitionismus? Um auf sicheren Boden zu kommen, wollen wir fragen: entsteht wissenschaftliche Erkenntnis von einem Gegenstand, wenn wir uns von ihm nur eine abbildende Anschauung verschaffen? Wir können uns auf die Wissenschaft beschränken, weil wir in letzter Hinsicht nur das Erkennen klären wollen, das zur wissenschaftlichen Philosophie gehört. Außerdem legen wir den Begriff des Erkennens noch in anderer Weise genauer fest, um ihn damit von einem Begriff zu trennen, mit dem er nicht selten verwechselt wird. Wir knüpfen dabei an ein Wort von Hegel an. Er hat unter sein Porträt von Wilhelm Hensel geschrieben: „Unsere Kenntnis soll Erkenntnis sein. Wer mich kennt, der wird mich hier erkennen." Wir dürfen, ohne uns sachlich sonst an Hegel anzuschließen, sagen, daß Kennen noch nicht jenes wissenschaftliche Erkennen ist, das uns interessiert, und dementsprechend

hinzufügen, daß das bloße Anschauen uns zwar zu dem führen kann, was wir die „Kenntnis" eines Gegenstandes zu nennen gewohnt sind, daß aber damit durchaus noch nicht die Frage entschieden ist, ob es in der Wissenschaft, wo sie nach Erkenntnis strebt, bei einem solchen, durch die bloße Anschauung erreichten Kennen bleiben darf. Durch die Trennung des Kennens vom wissenschaftlichen Erkennen läßt unser Problem sich unzweideutig formulieren.

Wir haben es dabei mit einer sehr umfassenden Frage zu tun, die von verschiedenen Seiten her zu behandeln ist, und wir müssen uns darauf beschränken, sie nur in einer besonderen Weise zu klären, neben der noch andere Arten der Klärung möglich sind. Wir wollen bei der Aufzeigung des Grundproblems davon ausgehen, daß alles wissenschaftliche Erkennen notwendig eine sprachliche Gestalt annimmt, und daß wenigstens in den weitaus meisten Fällen, ja überall, wo nicht Abbildungen für das Verständnis eines wissenschaftlichen Werkes unentbehrlich sind, nur die Faktoren für das Erkennen wesentlich sein dürfen, die in der Sprache, wie man zu sagen pflegt, ihren „Ausdruck" gefunden haben. Ohne Worte wäre eine wissenschaftliche Erkenntnis, die sich anderen Forschern mitteilen läßt, überhaupt nicht möglich. Die sprachlich formulierte Erkenntnis muß daher bereits alles das enthalten, was für das wissenschaftliche Erkennen überhaupt bedeutsam ist, um es zum wahren Erkennen zu machen. Deshalb dürfen wir von ihr ausgehen und versuchen, das Wesen des Erkennens an ihr wenigstens soweit festzustellen, wie nötig ist, um von hier aus über die Frage, ob sich das Erkennen der Wissenschaft in bloße Anschauung oder in eine durch Intuition gewonnene „Kenntnis" auflösen läßt, zur Klarheit zu gelangen.

Die Sprache kommt dabei selbstverständlich nicht nur als wahrgenommener Teil der Sinnenwelt in Betracht. Denn die Erkenntnis kann nicht allein in den hörbaren oder sichtbaren Worten enthalten sein. Diese bleiben etwas „Äußerliches", d. h. sie geben für sich noch keine Wahrheit oder Falschheit. Sie müssen vielmehr, um das zu tun, wie wir zu sagen pflegen, etwas zum Ausdruck bringen, was sie selber als Worte nicht sind, sondern das, falls man die bildliche Redeweise gestatten will, an ihnen „haftet",

und das zu ihrem bloß sinnlichen Dasein, welches sie als Worte haben, als etwas grundsätzlich Anderes noch hinzukommt. Worin besteht dies Etwas? Läßt es sich restlos in bloß abbildende Anschauung auflösen?

Jeder unterscheidet Worte, die er *versteht*, von solchen, die ihm unverständlich bleiben, und die verständlichen Worte sind dadurch von den unverständlichen zu trennen, daß wir mit ihnen *Bedeutungen* verknüpfen, die wir zu verstehen glauben. In den Wortbedeutungen, nicht in den Worten, muß also das für die Erkenntnis wesentliche Moment stecken. Lassen sie sich, wenn, um den einfachsten Fall zu nehmen, die Erkenntnis der Sinnenwelt in Frage steht, als Abbilder von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen begreifen, und kann man behaupten, daß die Erkenntnis dieser Gegenstände insofern auf ihrer bloßen Anschauung beruhe?

Wo wir z. B. sagen, daß ein Blatt grün ist, dürften wir in dieser Erkenntnis doch nur dann ein anschauliches Abbild des sinnlichen Seins sehen, wenn die Bedeutung des Wortes „grün" selber grün wäre. Gerade davon aber ist keine Rede. Die Bedeutung des Wortes grün ist nicht einmal in der Weise sinnlich wahrnehmbar wie das Wort grün, geschweige denn wie das grüne Blatt, und sie kann daher unter keinen Umständen als ein bloßes Abbild des erkannten anschaulich grünen Gegenstandes gelten. Wie also mit Hilfe der Bedeutung des Wortes „grün" eine *nur* aus Anschauung bestehende, abbildende Erkenntnis des grünen Gegenstandes zustande kommen soll, bleibt völlig unverständlich, und der theoretische Intuitionismus scheitert demnach bereits in den Fällen, in denen man am meisten geneigt sein könnte, an ihm festzuhalten.

Das läßt sich auch so zum Ausdruck bringen: die sinnlich-anschaulich wahrgenommenen Gegenstände einerseits und die verstehbaren, nicht wahrnehmbaren Wortbedeutungen, mit deren Hilfe wir sie erkennen, andrerseits, liegen in *zwei völlig verschiedenen Gebieten des Seins* und sind insofern einander total *ungleich*. Infolgedessen wird bereits hier der Begriff einer „adäquaten" als der einer *angleichenden* Erkenntnis, wie die Anschauungstheorie ihn vertreten muß, völlig problematisch. Die anschaulich sinnlichen Gegenstände, die erkannt werden sollen,

werden als farbig, tönend usw. wahrgenommen. Die Bedeutungen der Worte dagegen, mit denen wir sie erkennen, werden nicht wahrgenommen, sondern verstanden, und niemand kann sagen, daß das Verstandene dem Wahrgenommenen als dessen anschauliches Abbild gegenübergestellt, d. h. als ihm gleichend bezeichnet werden darf. Was es also heißen soll, daß die einfache Erkenntnis, dies Blatt sei grün, nichts anderes als eine Anschauung des grünen Blattes enthalte, bleibt für jeden, der hier einmal gründlich nachgedacht hat, völlig unklar und theoretisch unbefriedigend.

Damit soll selbstverständlich nicht bestritten werden, daß man, bisweilen wenigstens, ja wenn es sich um die Sinnenwelt handelt, wohl immer, einen Gegenstand wahrgenommen haben, also anschaulich kennen muß, um die Bedeutungen der Worte, mit denen er erkannt wird, zu verstehen. Aber der Gehalt der verstandenen Wortbedeutungen bleibt trotzdem von dem Gehalt der wahrgenommenen Gegenstände anschaulich sehr verschieden. Da eine Wortbedeutung weder farbig noch sonst irgendwie sinnlich wahrnehmbar ist, hat es keinen Sinn, eine aus Wortbedeutungen bestehende Erkenntnis ein anschauliches Abbild des Gegenstandes zu nennen. Sie gleicht ja dem Gegenstande gar nicht so, wie in der Anschauung ein Abbild dem „Original“ gleicht, und damit schon ist der theoretische Intuitionismus, der alles Erkennen auf bloße Anschauung zurückführen will, als völlig problematisch erwiesen. Das wahre Denken muß mehr oder etwas anderes als bloße Anschauung sein.

Doch können wir noch einen Schritt weiter gehen. Sogar wenn man glauben wollte, das Wort „grün“ bedeute so etwas wie ein Abbild der grünen Farbe, ist ferner zu bemerken, daß das einzelne Wort und dessen Bedeutung, die sich auf den zu erkennenden Gegenstand bezieht, zwar für die Erkenntnis unentbehrlich ist, für sich allein jedoch in der Wissenschaft niemals genügt. Deren Erkennen findet vielmehr immer erst in Sätzen seinen vollständigen Ausdruck, und die Sätze müssen, falls sie wahr sein, also Erkenntnis geben sollen, ihrer Bedeutung oder ihrem Sinn nach etwas über den Gegenstand aussagen. Der Gehalt einer Aussage aber, die wir als wahr verstehen, läßt sich

vollends nicht als ein Abbild des angeschauten Gegenstandes begreifen. Der Intuitionismus scheitert hier aus neuen Gründen völlig, sobald man versucht, ihn zu Ende zu denken.

Auch darüber seien noch einige Bemerkungen gemacht, und zwar ist zunächst auf einen Übelstand hinzuweisen, den die Orientierung an der Sprache für die Erkenntnistheorie unter Umständen mit sich führen kann. So fruchtbar es für sie sein mag, sich an den sprachlichen Ausdruck, den die Wissenschaft notwendig braucht, zu halten, so sehr müssen wir uns andererseits hüten, g r a m m a t i s c h e Formen in ihrer sprachlichen Eigenart s t e t s auch für erkenntnistheoretisch wesentlich anzusehen. Aus diesem Grunde dürfen wir uns nicht ohne weiteres an der sprachlichen Gestalt unserer Aussagen erkenntnistheoretisch orientieren. Es ist ein altes Wort, daß der Logiker sich vor der Grammatik zu hüten habe, und dieser Warnung kommt Berechtigung zu. Das zeigt sich besonders an den viel erörterten sprachlichen Gebilden, die mit Hilfe nur e i n e s Wortes bereits eine Wahrheit zum Ausdruck zu bringen vermögen. Es sei dabei an den oft erwähnten Ausruf: „Feuer!“ erinnert. Solche Worte sind, wie hier nicht genauer gezeigt zu werden braucht, unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten als A b k ü r z u n g e n der Sprache zu verstehen, und ihnen kommt als solchen eine wesentliche positive erkenntnistheoretische Bedeutung nicht zu. Sie spielen außerdem in der Wissenschaft keine Rolle und können schon deswegen hier übergangen werden [1]).

Dann dürfen wir sagen: jede erkennende wahre Aussage, also jeder Ausdruck einer Erkenntnis, besteht, wenn er sprachlich v o l l e n t w i c k e l t ist, so daß seine erkenntnistheoretisch wichtige Struktur auch grammatisch zutage tritt, aus einem „Subjekt“ und einem „Prädikat“, wie man in der Grammatik sagt (oder griechisch: aus *ὑποκείμενον* und *κατηγορούμενον*), und zwar wird dem (grammatischen) Subjekt, das eventuell direkt anschaulich wahrgenommen werden kann und dann mit „dies“ zu bezeichnen ist, ein Prädikat beigelegt, das stets etwas a n d e r e s bedeutet

1) Vgl. mein Buch: Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie, 1930. Dort ist ausführlich gezeigt, weshalb die scheinbar „eingliedrigen“ Gebilde lediglich sprachliche und nicht erkenntnistheoretische Relevanz besitzen. S. 49 ff.

als das Subjektwort. Sonst kann von einer „gegenständlichen" Erkenntnis nicht gesprochen werden. Sogenannte identische Sätze oder „analytische Urteile", um mit Kant zu reden, die keine Verschiedenheit von Subjekt und Prädikat aufweisen, geben noch keine sachliche Erkenntnis. Zum logisch adäquaten sprachlichen Ausdruck jeder wissenschaftlichen Wahrheit gehören mindestens z w e i v e r s c h i e d e n e Wortbedeutungen, und daß diese beiden in einem Verhältnis zueinander stehen, das sich jeder bloßen Anschauung entzieht, bedarf keines besonderen Nachweises.

Sobald man auch nur dies verstanden hat, wird man vollends einsehen, daß im Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis Probleme stecken, die durch eine mit der Behauptung, Erkennen sei lediglich Anschauen, notwendig verknüpfte Abbild-Theorie niemals lösbar sind, und daß daher der theoretische Intuitionismus als Erkenntnistheorie für immer unzureichend bleibt. Erst Anschauen im Verein mit etwas anderem, das wir Denken nennen und prinzipiell vom Anschauen unterscheiden müssen, erzielt wahre Erkenntnis, wie die Wissenschaft sie braucht.

Im Prinzip ist damit alles Wesentliche gesagt, worauf es in unserem Zusammenhange ankommt. Doch weil es sich hier um die Zurückweisung von weit verbreiteten „Dogmen" handelt, wird es gut sein, die Gedanken noch an einem Beispiel zu erläutern. Das mag auch dem, der bloß begrifflichen Überlegungen mißtraut, sozusagen „anschaulich" klarmachen, daß wahre Erkenntnis sich niemals auf bloße Anschauung zurückführen läßt. Wir können uns dabei wieder auf die denkbar einfachste theoretische Erfassung eines sinnlichen Gegenstandes beschränken. Gerade an ihr läßt sich am besten zeigen, weshalb es nicht angeht, irgendein Erkennen dem bloßen Anschauen gleichzusetzen.

Nehmen wir an, daß wir einen Ton anschaulich gehört haben, dann werden wir meinen, daß wir ihn k e n n e n. Dabei aber dürfen wir nicht stehen bleiben, falls wir zu seiner E r k e n n t n i s zu kommen suchen. Soll sie, wie in der Wissenschaft, anderen Menschen mitteilbar sein, so müssen wir etwas über den Ton aussagen, das wir vom anschaulich gehörten Ton selber unterscheiden, und zwar kann die Aussage, so einfach der gehörte Ton auch sein mag, sich in mehreren, voneinander verschiedenen „Richtungen"

bewegen, d. h. in mehreren Prädikationen zum Ausdruck kommen, die alle nur das eine miteinander gemeinsam haben, daß sie eine wahre Erkenntnis von dem Ton enthalten. Falls diese einigermaßen vollständig sein soll, sind mehrere Aussagen sogar unentbehrlich. Bei etwas so „Einfachem" wie dem bloß anschaulichen Hören dürfen wir auch aus diesem Grunde, falls wir den Ton erkennen wollen, nicht stehen bleiben.

Zunächst können wir erkennen, daß der gehörte Ton „wirklich" ist, und schon dies läßt sich mit der anschaulichen Wahrnehmung nicht gleichsetzen. Ja, das Wirklich-Sein kommt in der bloßen Anschauung überhaupt nicht vor. Was soll also die Wortbedeutung „wirklich" von der Anschauung des Tones abbilden? Welchem ihrer Bestandteile soll sie gleichen? Für die Wortbedeutung „wirklich" gibt es in der Anschauung überhaupt nichts, was so als ihr „Original" angesehen werden könnte, daß die Erkenntnis dazu in einem anschaulichen Verhältnis stünde. Bereits hier scheitert jede Abbildtheorie und damit jeder Intuitionismus. Daß etwas wirklich ist, kann nur gedacht werden.

Doch brauchen wir uns auf diese erkennende Aussage nicht zu beschränken. Wir wollen auch wissen, was oder wie beschaffen der Ton ist, und dabei kommt dann gewiß die Anschauung mit in Betracht. Aber in welcher Weise? Wir können, wenn wir den Ton erkennen, entweder seine Dauer oder seine Stärke oder seine Höhe oder seine Klangfarbe angeben. In diesen verschiedenen Aussagen muß der Erkenntnisgehalt zu finden, d. h. zu verstehen sein. Wie stellt er sich dar? Mit mehreren Worten, die sich auf die voneinander verschiedenen „Seiten" des als wirklich erkannten Tones beziehen, sagen wir jedesmal etwas anderes Wahres über den Ton aus, und erst das Miteinander der verschiedenen Aussagen ergibt eine vollständige Erkenntnis des Tones: er „hat" erstens diese Dauer, zweitens diese Höhe, drittens diese Stärke, viertens diese Klangfarbe. Der in der Anschauung „mit einem Schlage" als „einfach" wahrgenommene Ton setzt sich also in der Erkenntnis in ein „Mehrfaches" oder in eine Vielheit von „Eigenschaften" um.

Da müssen wir von neuem fragen: können solche, die Anschauung des einen Tones in mehrere „Gedanken" über ihn verwandelnde

Aussagen in ihrer Mehrheit noch als Abbilder des einen Tones gelten? Die Anschauung des Tones gibt „alles mit einem Male". Die Erkenntnis tut das nicht, und sie kann es nicht. Sie zerlegt denkend den einen Ton, den wir anschaulich als ein „Ganzes" wahrnehmen, durch mehrere Aussagen in eine Reihe von „Momenten", die in der Erkenntnis voneinander getrennt, d. h. für sich gesondert gedacht und prädiziert werden müssen. Das zeigt von neuem: nur unser Denken, das etwas anderes als Anschauung ist, vermag das in der Anschauung miteinander Verbundene auseinanderzulegen, und dadurch erst, daß es das tut, können wir den bekannten, anschaulich gegebenen Ton auch erkennen. Wir verselbständigen dabei denkend notwendig die in der Wahrnehmung verbundenen Momente, und zwar in einer Weise, wie sie in der Anschauung nicht vorkommt. Wie will man bei der Berücksichtigung dieser Tatsache noch behaupten, daß Erkennen soviel wie bloßes Anschauen sei?

Das führt sogleich noch einen Schritt weiter. Haben wir den anschaulich „einfachen" Ton als Vielheit gedacht, dann können wir sagen, daß jeder sinnlich wirkliche Ton sowohl Dauer, als auch Stärke, wie Höhe und Klangfarbe „hat". Darin, und nur darin finden wir das allgemeine „Wesen" des anschaulich wahrgenommenen Tones, oder damit erst haben wir denkend den Ton als Ton erkannt, den wir vorher nur anschaulich kannten, und dann sind wir mit unserer Erkenntnis durch das Denken wieder weit über die anschauliche Kenntnis hinausgegangen. Ein solcher Vorgang, der uns das „Wesen" einer Sache erschließt, läßt sich vollends in keiner Weise als eine Art des Abbildens durch Anschauung begreifen.

Zusammenfassend dürfen wir sagen: das Erkennen, das mehr als bloßes Kennen ist, läßt sich so wenig als abbildende Anschauung begreifen, daß wir darin vielmehr durchweg eine Umbildung der gegebenen Anschauung durch nicht-anschauliche Faktoren des Denkens zu verstehen haben. Sie wird in der Wissenschaft sprachlich durch Sätze zum Ausdruck gebracht. Daß Sätze oder Aussagen oder Urteile, oder wie man sonst sagen will, nicht in dem Sinne wahr sein können, daß sie die Anschauung abbilden oder selber nur Anschauung sind, hat man denn auch vielfach

eingesehen. Doch ist unter dem herrschenden Vorurteil des Intuitionismus bisweilen daraus der Schluß gezogen, daß Aussagen beim Erkennen nicht das sind, was die Wahrheit der Erkenntnis gebe. Ja man kann lesen, daß Urteile geradezu der „Tod der Wahrheit" seien. Solche Ansichten mögen manchem „geistreich" erscheinen. Die Denker, die sie ernst nehmen, vergessen, daß sie selber stets Aussagen vollziehen, welche mit dem Anspruch auftreten, wahr zu sein, ja daß noch niemals eine wissenschaftliche Arbeit zustande gekommen ist, deren Wahrheitsgehalt nicht aus Aussagen bestand. Wenn also Aussagen oder Urteile nicht zur Wahrheit führen, dann gibt es für den Menschen überhaupt keinen Weg, wissenschaftlich Wahres zu erkennen. Nur Aussagen tragen in der Wissenschaft einen Wahrheitscharakter, und man täte daher, falls man an ihre Fähigkeit, Wahres zu erkennen, nicht glaubt, am besten, alles Erkennen aufzugeben, da es, um wahr zu sein, in Aussagen bestehen muß.

Das ist demnach das Problem, welches die Erkenntnistheorie zu stellen hat, wie Erkenntnis wahr sein kann, obwohl sie niemals ein bloßes Abbild des zu erkennenden Gegenstandes ist und insofern stets mehr als Anschauung enthält. Daß Anschauen für sich allein beim Erkennen nicht genügt, haben sogar solche Männer gewußt, die sich im übrigen weigerten, „über das Denken zu denken", die also Erkenntnistheorie nicht treiben wollten. Goethe legte gewiß bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten den größten Wert auf die Anschauung. Aber auch er hat, und zwar gerade in seiner Farbenlehre, in der er die Anschauung nirgends entbehren konnte, gesagt: „Das bloße Anblicken einer Sache kann uns nicht fördern." Er wußte, daß wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt „theoretisieren", d. h. denken. Daran sollten wir festhalten und den theoretischen Intuitionismus, den sogar Goethe, der „Augenmensch", ablehnte, als umfassende Erkenntnistheorie endgültig fallen lassen.

§ 7.

Philosophie und Heterologie.

Damit wissen wir für unsere Zwecke genug vom Erkennen im allgemeinen und können nun über das Erkennen des Weltganzen im besonderen zur Klarheit zu kommen suchen. Die Philosophie hat es nicht mit einem so „einfachen" Gebilde, wie ein wahrnehmbarer Ton es ist, zu tun. Trotzdem muß auch in ihrer Erkenntnis etwas enthalten sein, das ihr mit dem Erkennen eines Tones, wie mit allem Erkennen überhaupt, gemeinsam ist. Das bedeutet: nur in Sätzen, die über ihren Gegenstand etwas aussagen, kann die Philosophie als Wissenschaft bestehen.

Andererseits sieht sie sich als Ganzheitswissenschaft vor Schwierigkeiten gestellt, die sich von den bei Teilwissenschaften ergebenden grundsätzlich unterscheiden. Niemand vermag die „Welt" als Ganzes wie einen Ton unmittelbar anzuschauen und dadurch auch nur „kennen" zu lernen. Dementsprechend ist eine Erkenntnis des Universums in gewisser Hinsicht unmöglich. Genauer: wir haben auf jede individualisierende Theorie der Welt zu verzichten. Durch sie würden wir vor eine unlösbare Aufgabe gestellt. Alles ist von allem verschieden. Es gibt nicht zwei völlig gleiche Gegenstände in der uns bekannten Welt, und ihre Menge ist unübersehbar. Wir haben uns daher in der Philosophie darauf zu beschränken, die Welt unter ein System von allgemeinen Begriffen zu bringen, d. h. generalisierend vorzugehen [1]).

Doch ergeben sich auch dabei noch Schwierigkeiten besonderer Art. Da schon die Welt, die wir kennen, uns anschaulich, wie wir leicht erkennen können, als unübersehbare Mannigfaltigkeit gegeben ist, steht von vorneherein fest, daß wir nicht hoffen dürfen, der Weltvielheit in der Philosophie theoretisch dadurch gerecht

1) Über die Begriffe des „generalisierenden" und des „individualisierenden" Erkennens vgl. mein Buch: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, 1896—1902, 5. Aufl. 1929. Kürzer in: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899, 7. Aufl. 1926. Ferner: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung. 1905, 3. Aufl. 1924.

zu werden, daß wir versuchen, sie in der Erkenntnis möglichst „einfach" darzustellen. So weit dürfen wir uns mit unserem Denken denn doch nicht von der Anschauung entfernen, daß wir ihre Mannigfaltigkeit unbeachtet lassen. Ja, wir können noch mehr sagen: da sich bereits das Erkennen eines relativ „einfachen" Tones in pluralistischer Richtung bewegt, werden wir vollends von der Welterkenntnis annehmen dürfen, daß sie das Sein der Welt erst dann theoretisch zu erfassen vermag, wenn sie einen weitgehend pluralistischen Charakter trägt. Höchstens eine „Einheit" der Weltvielheit kann die Ganzheitswissenschaft zu begreifen suchen, und wie weit sie in ihrem Einheitsstreben zu gehen hat, läßt sich zu Beginn, falls sie vorurteilslos verfahren will, noch nicht sagen.

Es erhebt sich daher die Frage: führt die Mannigfaltigkeit der Welt nicht auch bei einer generalisierenden Begriffsbildung ins Grenzenlose, und haben wir nicht insofern beim Welterkennen auf jeden „Fortschritt", der die Annäherung an ein Ende bedeutet, zu verzichten? Der Gedanke freilich, daß überhaupt eine Mehrheit von Prädikaten notwendig ist, um der Weltmannigfaltigkeit gerecht zu werden, braucht für sich allein, nachdem wir wissen, was alles Erkennen ist, nicht zu schrecken. Doch sind damit die Schwierigkeiten nicht beseitigt. Da es unmöglich ist, die Welt in ihrer Ganzheit anschaulich kennenzulernen, also die Anschauung als Stütze für die Begriffsbildung fehlt, müssen wir fragen: auf welchem Wege kommen wir dazu, in wahren Sätzen a l l e die „wesentlich" verschiedenen Momente oder Seiten der Welt erkennend anzugeben? Oder anders formuliert: wie finden wir alle die Prädikate, die sämtlichen verschiedenen Arten des Welt-Seins gerecht werden?

Um zu einer Antwort hierauf zu kommen, erinnern wir zunächst an einen schon erörterten Gedanken. Wir vermögen etwas begrifflich nur dadurch zu bestimmen, daß wir es abgrenzen und es so von einem anderen, das es n i c h t ist, unterscheiden. Nachdem wir das Wesen des Erkennens im Prädizieren gefunden haben, können wir das Problem, das sich für das Erkennen des Weltganzen ergibt, auch so kennzeichnen: wie sagen wir vom All etwas aus o h n e V e r n e i n u n g, die stets zur Partikularität des

erkannten Gegenstandes, also nicht zum Weltall führt? In gewisser Hinsicht scheint jeder Weg versperrt, und in der Tat bleibt alles Aussagen mit Begriffen für immer ein Abgrenzen und insofern ein Verneinen. Aber wir haben außerdem ein Mittel, die Verneinung, die wir beim Erkennen nicht vermeiden können, gewissermaßen rückgängig oder wenigstens für unser Ganzheitsstreben „unschädlich" zu machen. Wir brauchen uns nur zu fragen, ob der durch Verneinung bestimmte Teil des Weltalls, der allein dem Erkennen direkt erreichbar ist, nicht durch den Begriff eines anderen Teils der Welt im eigentlichen Sinne des Wortes „ergänzt" werden kann. Dann würden die beiden Teilbegriffe zusammen in ihrer Verbindung den Begriff vom Ganzen geben.

Wie ein solcher Begriff zustande kommt, machen wir zunächst ganz allgemein, d. h. noch ohne Bezug auf die spezifisch philosophische Erkenntnis klar. Wir besitzen Begriffe, die sich so zueinander verhalten, daß alle Teile eines beliebigen Ganzen entweder unter den einen oder unter den anderen von ihnen fallen. Dann ist das gemeinte Ganze begrifflich so zu bestimmen, daß es alles das umfaßt, was sowohl unter den einen als auch unter den anderen der beiden Begriffe sich bringen läßt. In einem solchen Fall sprechen wir auch von einer Alternative, die durch die beiden Begriffe zum Ausdruck gebracht wird, und überall, wo wir einsehen: wenn ein Teil nicht das Eine ist, dann muß er das Andere sein, sind das Eine und das Andere zusammen notwendig das Ganze. Anders ausgedrückt: überall, wo wir Begriffe bilden können, die durch ihre Bestimmungen, d. h. Begrenzungen nicht nur negieren, sondern zugleich das negierte und daher im Ganzen fehlende Moment positiv bestimmen, können wir in Alternativen denken und so das direkt begrifflich nicht erfaßbare Ganze, gewissermaßen auf einem Umwege, dennoch begrifflich erfassen, indem wir zwei Begriffe bilden, unter die dann notwendig alles fällt, was zum Ganzen gehört.

Dies Prinzip wird überall wesentlich, wo eine anschaulich unübersehbare Mannigfaltigkeit des Seienden erkannt werden soll. Schon für die Einzelwissenschaften, die Teilgebiete der Welt als partielle Ganzheiten erkennen wollen, besteht die Möglichkeit, das Prinzip der Alternative anzuwenden. So können wir z. B. von der

anschaulich unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Körper sagen, daß sie in ihrer Gesamtheit entweder organisch oder mechanisch sind, und da wir wissen, daß alle nicht lebendigen (organischen) Körper unter den Begriff des toten (mechanischen) Körpers fallen, haben wir damit zugleich mehr als die bloße Negation des lebendigen Körpers. Das Tote oder Mechanische, das genau so positiv bestimmt ist wie das Lebendige, bildet mit dem Lebendigen oder Organischen zusammen das Ganze der Körperwelt. Oder noch anders ausgedrückt: alles anschaulich unübersehbare körperliche Sein muß entweder als tot oder als lebendig, entweder als mechanisch oder als organisch begriffen werden, da eine dritte Art des körperlichen Seins nicht bekannt ist.

An diesem Beispiel, das wir absichtlich möglichst primitiv gewählt haben, wird das allgemeine Prinzip klar, welches sich nun auch auf die Ganzheitserkenntnis der Welt anwenden läßt. Falls es möglich sein sollte, Alternativen von dieser Art, deren beide Glieder positiv bestimmt sind, nicht nur für die Teile der Welt und ihre partikularen Ganzheiten, sondern für das Universum selber zu finden, muß es mit ihrer Hilfe möglich sein, Begriffe auch vom Weltganzen zu bilden, die es zwar in seinen Teilen abgrenzen und insofern dabei etwas verneinen, aber zugleich die mit jeder Begrenzung verbundene Negation für das Ganze, das unbegrenzt ist, unschädlich machen, indem die Begriffe alles, was durch die Begrenzung des einen Teils von der Welt negiert wird, durch Hinzufügung des anderen Teils im eigentlichen Sinne des Wortes ergänzen und damit einen Begriff gewinnen, der auf das Ganze der Welt paßt.

Schon diese einfache Überlegung wird zeigen, daß die Begriffsbestimmung, die stets Begrenzung und insofern Verneinung ist, an einer Erkenntnis des scheinbar unerschöpflich mannigfaltigen Weltalls nicht hindern kann. Es gilt nur, in der Philosophie die Begriffspaare aufzufinden, die Weltalternativen in der angegebenen Bedeutung sind, und die uns daher gewährleisten, daß alles in der Welt entweder unter den einen oder unter den anderen ihrer beiden Begriffe fällt. Gelingt das, dann dürfen wir auch von der Welt in ihrer Totalität sagen, daß sie in allen ihren Teilen mit Rücksicht auf das alternative Begriffspaar entweder unter den

einen oder unter den anderen Begriff fallen muß, und daß sie daher als Ganzes notwendig unter eine Verbindung des einen mit dem anderen Begriff gehört. Kurz: sobald wir die Alternativen kennen, die für die begriffliche Gliederung des Weltalls in Frage kommen, gelangen wir damit zugleich in den Besitz einer allumfassenden Welterkenntnis.

Als Beispiel für eine Alternative dieser Art kann der bereits wiederholt benutzte Unterschied von Mensch und Welt dienen, sobald er als der von Subjekt und Objekt bestimmt wird. Das sei noch etwas genauer gezeigt.

Wir sahen, wie die Einzelwissenschaften nicht nur dadurch charakterisiert sind, daß sie ihre Erkenntnis auf Weltteile beschränken, sondern auch dadurch, daß sie, um diese Teile erkennen zu können, sie als „Gegenstände" im eigentlichen Sinne, d. h. als Objekte ansehen und so von dem erkennenden Ich oder dem Subjekt abrücken. Sie lassen dann, mögen sie den Begriff des Objekts noch so umfassend bestimmen, das erkennende Subjekt unberücksichtigt, und sie tun das als Einzelwissenschaften mit Recht. Sie machen freilich zum Teil auch das Subjekt zum „Gegenstand" der Erkenntnis. Aber solange sie Einzelwissenschaften bleiben, objektivieren sie es dabei, wie wir gesehen haben, und bleiben insofern stets auf einen Teil der Welt beschränkt.

Man braucht, um auch hierfür ein Beispiel zu haben, nur an eine Selbstbiographie zu denken. Der Verfasser objektiviert in ihr, wie wir sagen dürfen, sich selber. Nicht anders steht es in der generalisierenden Wissenschaft, die man Psychologie nennt. Sie will das gegebene Seelenleben in seiner Gesamtheit begreifen, und der Psychologe ist daher genötigt, sein eigenes Seelenleben ebenso wie das fremde als Spezialfall eines allgemeinen Begriffes oder als Gattungsexemplar anzusehen. Nur so kommt er zu der gesuchten allgemeinen psychologischen Theorie. Er wird also sein eigenes Seelenleben wie das fremde objektivieren. Da ihm das eigene allein bei der Ausbildung seiner allgemeinen Theorie des Seelischen direkt als Material zugänglich ist, kann seine Fähigkeit, die er als Psychologe hat, in vielen Fällen geradezu darauf beruhen, daß er auch sich selbst objektivierend betrachtet, und er mag dann als Einzelforscher glauben, er habe damit zugleich alles, was es als Subjekt

in der Welt gibt, als Objekt erkannt. Die Arbeit des Psychologen wird als Psychologie, d. h. als Einzelwissenschaft durch eine solche Annahme auch nicht beeinträchtigt.

Dagegen kann die Philosophie als Wissenschaft vom Universum sich mit diesem Verfahren nicht zufrieden geben. Für sie hat das Objektivieren eine Grenze, die sie nicht überschreiten darf, ohne daß sie damit aufhören würde, Philosophie, d. h. universale Erkenntnis von allem zu sein, was es in der Welt gibt. Mit dem Streben nach einem weltumfassenden Denken ist notwendig die Tendenz verknüpft, die Welt nicht allein als Objekt zu erkennen, sondern auch eine Erkenntnis vom Subjekt als dem nicht-objektivierbaren Sein zu gewinnen, dem die übrige Welt dann als Objekt gegenübersteht. Erst wenn das gelingt, kommt die Philosophie in Wahrheit zum Weltganzen. Dann aber kann sie zugleich auch sicher sein, das Ganze in dieser Hinsicht vollständig erfaßt zu haben. Denn Weltsubjekt und Weltobjekt sind Glieder einer Alternative, außer der es eine dritte Seinsart, die weder Subjekt noch Objekt ist, nicht gibt. Beide zusammen dürfen wir also als das Weltganze ansehen.

Das Beispiel wurde hier nur erwähnt, um an ihm den allgemeinen Begriff der Weltalternative zu erläutern. Daß in dem Begriff des nicht-objektivierbaren Subjekts im übrigen noch Schwierigkeiten enthalten sind, liegt auf der Hand. Der Spezialforscher wird, wie wir hervorgehoben haben, nur dort „objektiv" erkannt zu haben glauben, wo es ihm gelungen ist, alles, was in sein besonderes Arbeitsgebiet gehört, als Objekt anzusehen, und er kann seine Art, objektivierend zu denken, schon dadurch für gerechtfertigt halten, daß es sogar terminologische Schwierigkeiten macht, von „Gegenständen" der Erkenntnis zu reden, die nicht Objekte sind. Wir müssen uns jedoch dazu entschließen, falls wir für alles, was erkannt werden soll, den Ausdruck „Gegenstände" beibehalten wollen, zugleich zwischen Objekt im engeren Sinne und Gegenstand im weiteren Sinne zu scheiden. Dazu sind wir auch deshalb gezwungen, weil die Begriffe des Subjekts und des Objekts einander fordern, so daß der eine ohne den anderen nicht zu denken ist. Ein universales Denken muß sowohl das Objekt als auch das Subjekt erkennen, also, wie wir in üblicher Terminologie sagen

werden, beide zum „Gegenstand“ der Erkenntnis im weitesten Sinn des Wortes machen. Das mag sprachlich ungewohnt und paradox klingen. Aber ohne ein Subjekt als begrifflich erkannt und insofern „vergegenständlicht“ vorauszusetzen, dürfen wir nicht einmal sagen, was ein Objekt überhaupt ist, oder wie der Begriff des Objekts gebildet werden muß. Sähen wir nicht auch das Subjekt als „Gegenstand“ im weitesten Sinn an, so wären wir nicht einmal imstande, die erkannten Objekte als Objekte im Unterschied vom Subjekt begrifflich zu bestimmen.

Doch brauchen wir diesen Gedanken nicht weiter zu verfolgen. Was hier an einem Beispiel entwickelt ist, wird ganz allgemein am besten auch als heterologisches Prinzip des universalen Denkens bezeichnet, und wir haben, um Mißverständnisse zu vermeiden, nur noch einen Punkt zu erörtern. Man kann sagen, daß dies Prinzip hier nicht zum erstenmal als philosophisches Erkenntnisprinzip zum Ausdruck kommt. Besonders bei Hegel finden sich in dem, was er „dialektische“ Methode nennt, schon wesentliche Ansätze zur Klarstellung unseres Gedankens. Trotzdem können wir uns nicht an Hegel und noch weniger an seine Nachfolger anschließen, und zwar deswegen nicht, weil die Negation, die gewiß auch dazu gehört, trotzdem für sich allein hier eine Rolle spielt, die ihr sachlich nicht zukommt.

Hegel hat erkannt, daß das philosophische Denken in Gefahr ist, einseitig zu werden, und daß diese Einseitigkeit irgendwie überwunden werden muß. Aber er hat nicht mit derselben Klarheit gesehen, daß die Negation als Mittel hierzu für sich allein nicht ausreicht. Sie ist brauchbar nur in den Fällen, in denen es sich sozusagen „von selbst versteht“, daß das negierte Etwas zugleich positiv als etwas Anderes verstanden wird und auch gemeint ist. Das trifft in allen den Fällen zu, in denen es sich um Wertbegriffe handelt. Verneinen wir einen Wert, so tritt zugleich der negative Wert als „Unwert“ im Sinne des Wertfeindlichen auf, und damit wird das, was wir negativ als „Unwert“ bezeichnen, durchaus nicht zu etwas rein Negativem, sondern es bleibt ebenso positiv wie der Wert, den wir verneinen. Man kann deswegen z. B. glauben, das „Unrecht“ sei nur die Verneinung des „Rechts“ während in Wahrheit das Unrecht etwas durchaus Positives ist.

Wo es sich jedoch nicht um Wertbegriffe handelt, bedeutet die Verneinung als bloße Verneinung noch nichts, was uns im Denken der Welt auch nur den kleinsten Schritt weiterführt. Erst wenn wir in der Lage sind, an die Stelle des Negierten ein positives Anderes zu setzen, kommen wir vorwärts.

Bemerkt sei noch, daß besonders Ausdrücke wie „Antithesis" und „Gegensatz" geeignet sind, über den Sachverhalt hinwegzutäuschen, solange nicht beide Glieder der Alternative p o s i t i v bestimmt werden können. Es mag so aussehen, als komme ein „Gegensatz" schon dadurch zustande, daß wir etwas negieren. Ein solcher rein negativer Gegensatz aber bleibt für das Denken unfruchtbar. Das n u r verneinte Etwas ist stets im eigentlichen Sinne des Wortes „nichtig" und insofern zugleich „nichtssagend". Erst dort, wo es möglich ist, dem Einen das positive Andere als „Gegen s a t z" gegenüberzustellen, kommen wir zu einer Alternative, die für das Denken des Weltganzen Bedeutung hat. Wir sollten daher so zweideutige Worte wie „Antithesis" und „Gegensatz", die eventuell als bloße Negationen verstanden werden können, bei der Formulierung des allgemeinen Prinzips der Welterkenntnis vermeiden und statt dessen von einer Heterothesis oder von einem heterologischen Denken sprechen.

Weshalb die Negation dort zugleich etwas Positives ergibt, wo es sich um Wertbegriffe handelt, soll hier nicht weiter erörtert werden [1]). Wir bleiben vorläufig bei dem (sonst inhaltlich noch unbestimmten) Begriff des Weltganzen und können für ihn feststellen, daß er als Begriff eines unübersehbar mannigfaltigen Ganzen durch unser notwendig begrenzendes und insofern zugleich verneinendes Denken erst dann sich vollständig begrifflich erfassen läßt, wenn wir in der Lage sind, die mit jeder Aussage verbundene Verneinung der Totalität durch Hinzufügung eines positiven Bestandteiles so zu ergänzen, daß dadurch ein Begriffspaar entsteht, unter das sowohl das Eine als auch das Andere fällt. Für die hier allein in Betracht kommende rein erkenntnistheoretische Frage, welches Mittel wir besitzen, um zur Erfassung der Totalität der Welt überhaupt vorzudringen, kann die allgemeine Erörterung des

1) Vgl. hierzu mein Buch: Der Gegenstand der Erkenntnis, 1892, 6. Aufl. 1928, S. 260 ff.

heterologischen Prinzips und ihre Erläuterung an dem Beispiel der Weltalternative von Subjekt und Objekt genügen.

§ 8.

Erkenntnistheoretischer Idealismus.

Von den Grundproblemen der Methodologie, deren Behandlung für den Aufbau eines umfassenden Systems der Philosophie nicht entbehrt werden kann, bleibt jetzt nur noch die viel erörterte Frage, ob unser Erkennen „idealistisch" oder „realistisch" gedeutet werden muß. Leider ist der hier benutzte übliche Gegensatz vieldeutig, und zwar nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern es sind mit ihm zugleich ontologisch verschiedene Ansichten verknüpft. Man kann sagen, daß alles Erkennen insofern „realistisch" sei, als es einen vom erkennenden Subjekt „unabhängigen" Gegenstand braucht, nach dem es sich zu „richten" hat, und falls der Realismus nichts anderes als dies behauptet, wird niemand ihm widersprechen. Man kann andererseits aber auch behaupten, daß alles Erkennen unbegreiflich werde, wenn dem erkennenden Subjekt nicht unmittelbar „im Bewußtsein" das Material „gegeben" ist, auf welches es sich bei der Erkenntnis stützt, und falls man dann hinzufügt, daß dies Material vom Subjekt notwendig „vorgestellt" sein müsse, bekommt es einen guten Sinn, einen solchen Standpunkt der Erkenntnistheorie als „idealistisch" zu bezeichnen.

Danach wäre zu sagen, daß alles Erkennen sowohl eine realistische „Seite" besitzt, die seine „Objektivität" begreiflich macht, als auch eine idealistische „Seite", welche erst die Erkenntnis des Gegenstandes durch das erkennende Subjekt verstehen läßt. Damit aber hat man sich bei den Streitfragen, die um den Unterschied von Idealismus und Realismus entstanden sind, nicht begnügt. Man sieht hier nicht ein Sowohl-als-auch, sondern ein Entweder-oder, und es kommt für uns darauf an, zu begreifen, in welchem Sinn es möglich ist, einen der beiden Standpunkte vor dem anderen zu bevorzugen.

Will der erkenntnistheoretische Realismus den Schwerpunkt ganz auf die „Wirklichkeit" legen und jede Verbindung dieser Wirklichkeit mit dem erkennenden Subjekt, die zum Idealismus zu

führen droht, als unwesentlich betrachten, so kommt er damit zu einer einseitigen und deshalb in der Philosophie unhaltbaren Auffassung. Es ist nicht richtig, daß zum Erkennen einer „Sache" nur ein reales Objekt gehört, das so, wie es „an sich" real ist, vom erkennenden Subjekt erfaßt werden kann. Alles Erkennen wird vielmehr auch durch Faktoren mitbestimmt, die aus dem Subjekt stammen. Darauf wird der erkenntnistheoretische Idealismus sich immer stützen, und falls er behauptet, daß es sinnlos sei, den Begriff des Erkennens nur von dem als „selbstverständlich" vorausgesetzten realen Objekt aus zu bilden und das erkennende Subjekt erst als etwas Nachträgliches hinzuzufügen, wird er dem Realismus gegenüber stets Recht behalten. Das ist mit Nachdruck hervorzuheben. Denn Klarheit über die notwendige Zugehörigkeit des erkennenden Subjekts zum Objekt der Erkenntnis ist philosophisch von größter Bedeutung.

Außerdem sind für den Idealismus auch noch andere Argumente maßgebend. Niemals kann es gelingen, den Gegenstand der Erkenntnis als für sich bestehende Realität vom Subjekt und dessen „Vorstellungen" völlig unabhängig zu denken. Das Subjekt vermag den Gegenstand in der Tat nur soweit zu erkennen, als es in der Lage ist, ihn „vorzustellen" oder ihn, wie man sagt, „im Bewußtsein" zu haben. Gibt man das nicht zu, dann bleibt eine Kluft zwischen dem Objekt und dem erkennenden Subjekt bestehen, die sich durch keine Theorie überbrücken läßt und daher das Erkennen unbegreiflich macht. Wir müssen das, was wir erkennen wollen, auch kennen. Wie aber „richtet sich" das Subjekt nach dem Objekt und denkt „richtig", wenn es nicht eine „Vorstellung" von ihm besitzt, durch die es zu seiner Kenntnis gelangt? Auf diese Frage wird man erst dann eine Antwort erhalten, wenn man ein Moment im Erkennen zugibt, das man sich gewöhnt hat, idealistisch zu nennen.

Andererseits bleibt, wie nicht bestritten werden soll, der Terminus „Idealismus" mißverständlich. Man darf insbesondere das Problem, das hier vorliegt, nicht mit dem Unterschiede von körperlichem und seelischem Sein in Verbindung bringen und dann in dem „bewußten" oder „vorgestellten" Objekt ein seelisches Gebilde erblicken. Das würde zu einer spiritualistischen Ontologie

führen und zugleich den Unterschied von seelischem und körperlichem Sein problematisch machen. Körper sind nie seelische Gebilde. Daran müssen wir unter allen Umständen festhalten. Das Sein überhaupt fällt nicht mit den seelischen Akten des Vorstellens zusammen. Der Satz, der „esse" und „percipi" identifiziert, hat viel Unklarheit angerichtet. Mit ihm verwirrt man die erkenntnistheoretische Problemstellung. Die Körper sind als Körper genau so unmittelbar „gegeben" oder „vorgestellt" oder „im Bewußtsein" wie das seelische Sein.

Falls das paradox klingt, liegt das an der Terminologie. Die Akte des vorstellenden Subjekts sind gewiß seelisch. Aber der Inhalt dessen, was sie als Objekte vorstellen, ist als solcher gegen den Unterschied von seelisch und körperlich noch indifferent. Ein den Raum erfüllendes, also körperliches Gebilde kann genau ebenso vorgestellt oder im Bewußtsein sein wie ein seelisches, nicht den Raum erfüllendes Gebilde. Der Unterschied von Körper und Seele ist ontologisch und darf in der Erkenntnistheorie bei der Frage: Realismus oder Idealismus? keine Rolle spielen.

Das hervorzuheben, ist um so wichtiger, als nicht nur vor Kant, der den von ihm sogenannten „schwärmenden Idealismus", d. h. eine Art des Spiritualismus, mit Nachdruck ablehnte, sondern auch später manche Denker das erkenntnistheoretische mit dem ontologischen Problem verwechselt und dann aus den, erkenntnistheoretisch richtig verstandenen, unanfechtbaren Sätzen ontologische Folgerungen gezogen haben, die das Gegenteil von unanfechtbar sind. Man braucht nur an Schopenhauer zu denken, der in Wahrheit Berkeley, nicht Kant, als Vorgänger hatte. Im Grunde ist in dieser Frage durch Kant bereits alles klar gestellt. Begreift man, daß das, was Kant „transzendentale Apperzeption" oder „Bewußtsein überhaupt" nennt, nichts mit dem Seelenleben des Individuums, also auch nichts mit der Eigenart des spezifisch psychischen Seins zu tun hat, dann folgt daraus bereits alles Wesentliche. Der richtig verstandene erkenntnistheoretische „Idealismus" will lediglich sagen, daß es unmöglich ist, den zu erkennenden realen Gegenstand in jeder Hinsicht unabhängig vom erkennenden Subjekt zu denken, und wenn man dazu kommt, die dem Subjekt gegebene Welt „bewußt" zu nennen,

so hat das, richtig verstanden, mit Spiritualismus nichts zu tun.

Auf Grund dieser Feststellungen haben wir den „Realismus" der Erkenntnistheorie so weit abzulehnen, als er den Schwerpunkt beim Begriff des Erkennens einseitig auf das Objekt legt und dem Subjekt die untergeordnete Rolle des bloßen Abspiegelns oder Wiederholens beim Erkennen zuschreibt. Das, was vielfach als erkenntnistheoretischer Realismus vertreten wird, ist in Wahrheit nichts anderes als die einseitige Denkart der Spezialwissenschaften. Ihnen kommt es allein auf die zu erkennenden Dinge (res), d. h. auf die Objekte an. Das Ich-Subjekt dürfen sie außer acht lassen, weil sie nicht universal zu denken brauchen. Die Philosophie kann das nicht. Für sie kommt stets das Eine und das Andere, in diesem Fall das Subjekt und das Objekt, in Betracht.

Prinzipiell verfehlt ist es ferner, den erkenntnistheoretischen Realismus dadurch begründen zu wollen, daß man sagt, es handle sich beim Gegensatz von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt um den Widerstand, auf den der Wille des Subjekts in der Welt stößt, und in diesem Widerstand „erlebe" das Subjekt die „wahre" Realität unmittelbar. In gewisser Hinsicht mag das zutreffen. Aber für die erkenntnistheoretischen Probleme haben solche, schon von Maine de Biran vertretenen „voluntaristischen" Behauptungen, gleichviel ob sie richtig oder falsch sind, keine Bedeutung [1]). In der Erkenntnistheorie kommt es nicht auf das Verhältnis des Willens zu der von ihm „unabhängigen" Realität an, sondern auf das Verhältnis des erkennenden Subjekts zu dieser Realität, und sogar wenn man alles, was der voluntaristische Realismus vertritt, in der Ontologie anerkennen wollte, würde man dennoch in der Erkenntnistheorie dabei bleiben müssen, daß auch die vom Willen unabhängigen Realitäten vom Subjekt gekannt und vorgestellt, also „idealistisch" aufgefaßt werden müssen, falls sie als erkennbar begriffen werden sollen.

Wir beschränken uns also auf die Behauptung, daß alles erkennbare Sein einem Subjekt „gegeben" sein muß, und daß jede Begriffsbestimmung des Erkennens, welche das Subjekt ignoriert,

1) Ob der „Voluntarismus" auch in der Ontologie abzulehnen ist, soll hier nicht entschieden werden. Wir beschränken uns absichtlich auf das erkenntnistheoretische Problem.

einseitig und spezialistisch bleibt. Ob man die Seinsart des dem Subjekt gegebenen Materials als die des „Bewußtseins" bezeichnen will, ist im Grunde eine terminologische Angelegenheit. Kann man sich nicht dazu entschließen, auch Körper als Körper, soweit sie für die Erkenntnis in Betracht kommen, „bewußt" zu nennen, so mag man andere Ausdrücke wählen. Man wird dann von einem „gegebenen" oder „erlebten" oder einem „vorgefundenen" oder einem „bekannten" Sein reden und sagen, daß diese Seinsart allem Material zukommt, welches das Subjekt braucht, um Erkenntnis aufzubauen. Man mag auch von einem „Standpunkt der Immanenz" sprechen, falls man diesen Ausdruck dem des Bewußtseins vorzieht. Aber was das Wort bedeuten soll, wenn nicht der Gedanke dabei anklingt, daß das „Innewohnende" als unmittelbar gegeben oder bekannt dem „Bewußtsein" innewohnt, dürfte schwer zu sagen sein. Es bleibt also sachlich beim „Idealismus", d. h. bei der erkenntnistheoretischen Einsicht, daß die erkennbaren realen Objekte stets f ü r ein Subjekt real und insofern „vorgestellt", also zugleich ideal sind.

Der vielleicht wichtigste Punkt, der den erkenntnistheoretischen Realismus problematisch macht und insofern für den erkenntnistheoretischen Idealismus angeführt werden kann, sei endlich noch ausdrücklich hervorgehoben. Es handelt sich dabei um den Begriff der Realität selber. Hat es überhaupt einen theoretischen Sinn, von einem Realen zu sprechen, wenn der Begriff der Realität völlig unabhängig von einem Subjekt gedacht werden soll, das einem vorgestellten oder angeschauten oder bekannten und insofern bewußten Inhalt die Realität als P r ä d i k a t beilegt? Was bedeutet das Wort „Realität", wenn es nicht Prädikat einer Aussage des erkennenden Subjekts ist?

Wir kennen eine Fülle von Inhalten, die wir, um Erkenntnis von ihnen gewinnen zu können, im Bewußtsein haben müssen, und von ihnen nennen wir nur einen T e i l real, während wir anderen dies Prädikat absprechen. Ist es möglich, über den Begriff der Realität zur Klarheit zu kommen, ohne auch diesen Umstand zu berücksichtigen? Wahrnehmen können wir das, was wir als die allgemeine A r t des Seins, die einem Inhalt zukommt, „Realität" nennen, nicht. Was wir sinnlich wahrnehmen, geht vollkommen in

dem wahrgenommenen oder angeschauten Inhalt auf, und der wird weder vermehrt noch vermindert, wenn wir die Realität als Prädikat zu ihm hinzufügen oder sie ihm nehmen. Das hat ebenfalls schon Kant gesehen, indem er die hundert wirklichen Taler mit Rücksicht auf den Inhalt den hundert möglichen Talern gleichsetzte, und daran sollte man in der Philosophie festhalten. Daß Inhalte, die uns unmittelbar gegeben sind, wie z. B. Farben oder Töne im Körperlichen, Schmerzen oder Lustempfindungen im Seelischen, „wirklich" oder „real" sind, bedeutet immer schon eine Aussage über sie, und diese fällt in keiner Weise mit der bloßen Wahrnehmung der Inhalte zusammen. Darauf wiesen wir bereits hin, als wir den Begriff der Erkenntnis an der theoretischen Erfassung eines einfachen Tones klarlegten. Daß der Ton „wirklich" ist, kann nicht als anschauliches Abbild des wahrgenommenen Tones gedeutet werden. „Wirklichkeit" wird nur als Prädikat einer Aussage verständlich. „Das Wirkliche" ist das als wirklich prädizierte Seiende. Es ist wahr, daß dieser oder jener Gegenstand der Wahrnehmung wirklich ist. Aber wahr ist nicht schon die bloße Wahrnehmung, sondern erst die Aussage über sie, und insofern gehört zu jedem Satz, daß etwas wirklich ist, nicht nur ein Subjekt überhaupt, das dies Wirkliche im „Bewußtsein" hat, sondern zugleich ein Subjekt, das es als wirklich erkennt.

So müssen wir in der Philosophie denken, um das Wirklichkeitsganze universal zu denken, und dadurch wird „die Wirklichkeit" vollends in unauflösliche Verbindung mit dem Subjekt gebracht, das ihr erkennend gegenübersteht. Wollten wir ein die Welt als wirklich erkennendes Subjekt völlig wegdenken, dann hätte es keinen Sinn mehr, von dem Ganzen einer wirklichen „Welt" zu reden. Es bliebe nur ein Teil von ihr übrig, das wirkliche Objekt, und auf das darf die Philosophie als Ganzheitswissenschaft aus den angegebenen Gründen sich nicht beschränken.

Darin findet der erkenntnistheoretische „Idealismus" also seine beste Stütze: zur realen oder wirklichen Welt gehört erkenntnistheoretisch ein Subjekt, das sie als wirklich prädiziert. Mit anderen Worten: Realität oder Wirklichkeit sind im erkenntnistheoretischen Gedankenzusammenhang, wie Kant sagt, Kategorien, d. h. deutsch und deutlich: Aussageformen, und dieser Umstand führt

zur endgültigen Entscheidung in der Frage: Realismus oder Idealismus? Weil „Realität" Aussageform des erkennenden Subjekts ist, bekommt das Realitätsproblem philosophisch eine Seite, auf die zwar der Realismus der Einzelwissenschaften, den man auch den „empirischen" nennt, nicht zu achten braucht, die aber für jede universale Betrachtung des Weltganzen, also für die Philosophie, von entscheidender Wichtigkeit ist.

Doch führt dies Problem schon hinüber zu Fragen, die über die Methodenlehre hinausgehen. Sie betreffen das S e i n der Welt selbst, gehören also in die Ontologie. Das Kapitel, das wir hiermit schließen, sollte nur auf die Probleme der Methode der Philosophie hinweisen, die heute umstritten sind, und vor allem auf die Möglichkeit, zu ihrer Klärung, vielleicht auch ihrer Lösung, mit Hilfe des heterologischen Ganzheitsprinzips zu kommen.

Zweites Kapitel.

DIE SEINSARTEN DES WELTGANZEN.

(PROBLEME DER ONTOLOGIE.)

§ 9.

Der ontologische Pluralismus.

Von den methodologischen Problemen wenden wir uns den ontologischen zu. Dabei kommt es vor allem auf eine klare Fragestellung an. Es handelt sich jetzt um das, was man „das Sein" der Welt nennt. Genauer, es soll die Frage beantwortet werden: was *ist* die Welt in ihrer Totalität? Dabei liegt der Schwerpunkt ontologisch auf dem Wort „ist", und der mit ihm verbundene Begriff tritt in der Stellung des Problems als *Prädikat* auf. Das müssen wir beachten und daran festhalten, daß das Wort „sein" in diesem Fall nur die Bedeutung eines Prädikats haben kann. Wenn wir vom „Sein" der Welt reden, meinen wir ein Prädikat, das der Welt zukommt. Die Welt können wir dementsprechend das, was ist, oder „das Seiende" nennen. So verstehen wir auch den Terminus „Ontologie". Sie ist die Lehre von dem als seiend Prädizierten [1]).

Wie gestaltet sich die weitere Stellung ihrer Probleme? Wir denken, um uns darüber klar zu werden, an das, was die Erkenntnis eines Weltteils, z. B. eines einfachen Tons, bedeutet. Von ihm kann ebenfalls ausgesagt werden, daß er „ist", und das heißt in diesem Fall, daß ihm, insofern er wahrgenommen wird, *sinnliche Wirklichkeit* als Seinsart zukommt. Dies Prädikat wird bei jeder weiteren Erkenntnis des Tons als gültig vorausgesetzt. Wie

1) Vgl. hierzu mein Buch: Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie, 1930.

steht es aber, wenn wir „das Sein" der Welt zu erkennen suchen? Da tritt sofort ein Unterschied hervor. Die Seinsart, die bei der Erkenntnis eines sinnlich wahrgenommenen Tons so „selbstverständlich" ist, daß sie in der Regel nicht ausdrücklich erwähnt zu werden braucht, wird in diesem Fall zum Problem. Was bedeutet es, daß die Welt „ist"? Das wollen wir in der Ontologie erst erkennen. Wir dürfen es also in keiner Weise voraussetzen, sondern auf der Frage, welche Art des Seins dem Weltganzen als Prädikat zukommt, liegt der Schwerpunkt der von der Ontologie anzustellenden Untersuchung. Deshalb müssen wir von vorneherein hier anders verfahren als dort, wo es sich um die Erkenntnis von Weltteilen handelt, deren Seinsart, wie die des Tons, nicht problematisch ist.

Doch liegt darin nicht der einzige Unterschied vom Erkennen der Weltteile, auf den wir in der Ontologie zu achten haben. Wir dürfen auch nicht voraussetzen, daß das Weltsein seiner Art nach durchweg dasselbe ist. Es besteht vielmehr die Möglichkeit, daß wir, um der Welt in ihrem gesamten Sein universal oder philosophisch gerecht zu werden, mehrere verschiedene Arten des Seins annehmen müssen, die dann erst in ihrem Zusammen das Sein der ganzen Welt ausmachen. Häufig wird das ontologische Problem anders gestellt. Man versucht, „das Sein" der Welt als „einheitlich" in dem Sinne zu fassen, daß es nur ein „wahres" Weltsein geben könne. Wir haben zu beachten, daß das Wort „sein" zu den vieldeutigsten Ausdrücken gehört, die man in der Sprache des praktischen Lebens und dementsprechend (leider) auch in der Philosophie benutzt. Auch daran ist zu denken, daß wir das Wort „sein" bisweilen in einer Bedeutung brauchen, die sich von der jedes Weltseins unterscheidet. Wir schreiben in unseren Sätzen mit den Worten sogar solchen Gegenständen ein „Sein" zu, von denen wir überzeugt sind, daß sie nicht „in der Welt" sind. Solch ein Sein, das z. B. in einem Satze wie: „Der Zentaur ist ein Pferd mit dem Oberkörper eines Menschen" vorkommt, haben wir in unserem ontologischen Zusammenhang ganz auszuschalten. Wir müssen uns mit andern Worten bei der Fragestellung der Ontologie vor jeder „monistischen" Voraussetzung hüten. Vielmehr bleibt ein weitgehender ontologischer Pluralismus möglich.

Auch hierbei zeigt sich wieder, wie notwendig es ist, daß wir in der Philosophie ohne Voraussetzung von unbewiesenen „Dogmen" verfahren. Glaubt man, alles in der Welt „sei" im „Wesen" d a s s e l b e, dann mag man angesichts der Weltvielheit mit Recht meinen, die philosophische Weltfrage entziehe sich jeder wissenschaftlichen Beantwortung, denn es könne nie gelingen, die gegebene Mannigfaltigkeit in ihrem Sein wissenschaftlich als durchweg „identisch" zu begreifen. Solchem Bedenken gegenüber ist es eine der wichtigsten Aufgaben der Ontologie, daß sie die V i e l h e i t des Weltseins sich von vorneherein zum Bewußtsein bringt und dem sich bei unbefangener Beobachtung aufdrängenden ontologischen Weltpluralismus auch systematisch gerecht wird.

Zur Erreichung dieses Ziels gibt es keinen anderen Weg, als daß wir zunächst irgendeine b e s o n d e r e Art des Weltseins ins Auge fassen, die sich uns aufdrängt, und uns die Frage vorlegen, wie weit wir mit ihrem Begriff bei Bestimmung der Totalität der Welt kommen, und wo wir in der Welt auf eine andere Art des Seins stoßen. Mit dessen Begriff haben wir dann von neuem denselben Versuch zu machen und das solange fortzusetzen, bis der Forschung keine unbekannte Art des Seins mehr begegnet. Mit solchem „empirischen" Verfahren allein kommen wir zu einer Antwort darauf, wieviele verschiedene Bedeutungen wir mit dem Wort „Sein" verbinden müssen, falls diese sich in ihrer Gesamtheit dazu eignen sollen, das Weltganze in seiner Mannigfaltigkeit ontologisch vollständig zu kennzeichnen.

A. DIE SINNENWELT.

§ 10.

Das mechanische Sein der Körper.

Mit welchem Seinsbegriff werden wir beginnen? Systematisch läßt sich das nicht entscheiden, aber es beeinträchtigt den wissenschaftlichen Charakter der Untersuchung nicht, wenn wir, zunächst unsystematisch, einen Begriff des Seins herausgreifen. Wir halten uns dabei an die Art des Seins, die sich den meisten Menschen schon im vorwissenschaftlichen Leben am stärksten aufdrängt,

und die auch in der Entwicklungsgeschichte der Philosophie an ihrem Beginn die größte Rolle gespielt hat. Es soll zuerst das Sein in Betracht kommen, das wir den Körpern zuschreiben.

Daß es so etwas wie Körper in der Welt „gibt", wird jeder, der noch nicht philosophiert hat, für selbstverständlich halten, und ebenso muß die Wissenschaft die Körper als irgendwie „in der Welt seiend" anerkennen. Dabei versteht man unter einem Körper ein Seiendes, das sich im Raum ausdehnt oder, wie man sagt, den Raum erfüllt. Diese Bestimmung reicht zwar für das sinnlich wahrnehmbare Sein der Körper nicht aus, aber sie genügt, um die Körper gegen andere Arten des Seienden abzugrenzen. Alles ausgedehnte und nur das ausgedehnte Seiende ist körperlich. Die ersten Philosophen in Europa waren geneigt, das Seiende überhaupt mit dem „Vollen" gleichzusetzen, und auch später hat dieser Begriff große Bedeutung gehabt. Heute bezeichnet man das körperlich Seiende in der Regel als „Materie", und der ontologische Standpunkt, der das Sein der Welt überhaupt mit dem im Raum ausgedehnten Sein identifiziert, heißt dementsprechend Materialismus.

Um dem Begriff des körperlichen Seins näherzukommen, wollen wir auch fragen, wie es sich wissenschaftlich begreifen läßt. Darüber finden wir in der Entwicklungsgeschichte der Philosophie schon zu ihrem Beginn Ansichten, die bis jetzt fortwirken und meist die Form einer Ontologie zeigen. Man nahm und nimmt als „Wesen" des körperlichen Seins die Bewegung seiner unteilbaren Bestandteile im Raum an. Demnach wird alles Seiende als Lageveränderung körperlicher „Elemente" oder „Atome", also quantitativ bestimmt. Bis heute hat sich diese begriffliche Auffassung der Körperwelt, die man mechanisch nennt, erhalten, und es sind aus ihr weittragende ontologische Konsequenzen gezogen. Die allgemeinsten Körpertheorien gestalten sich in dem Sinne mechanistisch, daß sie das „echte" oder „wahre" Sein der Welt durchweg auf Bewegung von „Atomen" im Raum zurückführen. Ob man dabei von Atomen spricht oder andere Namen, z. B. „Elektronen", wählt, ist philosophisch gleichgültig. Das besitzt lediglich einzelwissenschaftliche Bedeutung. Ontologisch wichtig bleibt, daß das quantitativ bestimmbare Sein als die

Art des Weltseins angesehen wird, der gegenüber alles qualitativ bestimmte Sein zurückzutreten hat. Darauf müssen wir etwas eingehen.

Der Unterschied von Quantität und Qualität wird so gefaßt, daß er mit dem von „Wesen" und „Erscheinung" zusammenfallen soll, und dann erhält die mechanistische Ontologie des Materialismus zugleich metaphysischen Charakter. Wenn sie erklärt, das „wahre" Sein bestehe aus einer nur quantitativ bestimmten Welt, so muß diese Ansicht deswegen als metaphysisch oder übersinnlich bezeichnet werden, weil sich das nur Quantitative der sinnlichen Wahrnehmung entzieht. Im Gegensatz zu ihm ist alles qualitativ bestimmte Sein, das wir sinnlich wahrnehmen, dann als bloße „Erscheinung" zu betrachten. Es gibt noch immer Denker, die solche Ansichten für geradezu „selbstverständlich" halten, wenigstens soweit die Körperwelt in Betracht kommt, und doch verträgt die Quantifizierung des Körperseins, falls sie als Metaphysik genommen wird, keine Kritik. Das, was sie für das „wahre" Sein hält, stellt lediglich eine begrifflich herausgelöste Seite der sinnlich realen Körperwelt dar, von der erst nachgewiesen werden muß, daß sie, auch für sich genommen, das Prädikat „wirklich" verdient, und ein solcher Nachweis dürfte schwer zu führen sein. Sinnlich wirklich ist an der Körperwelt immer nur das nicht lediglich quantitativ, sondern zugleich qualitativ bestimmte ausgedehnte Sein. An diesem Begriff der Körperwelt müssen wir in der Ontologie festhalten. Die farbigen ausgedehnten Flächen z. B. sind in ihrer Farbigkeit ebenso körperlich wirklich wie in ihrer Ausgedehntheit.

Trotzdem hat die Trennung des quantitativ und des qualitativ Bestimmten große Bedeutung, sobald die Art in Betracht kommt, in der die Wissenschaft von den Körpern ihr Sein unter Begriffe bringt. Sobald man eingesehen hat, daß Begriffe nicht Abbilder der Gegenstände zu sein brauchen, über die wir mit ihnen Wahres aussagen, entstehen keine Schwierigkeiten [1]). Noch immer arbeitet die Physik, sobald sie das körperliche Sein von sich aus zu begreifen sucht, so, daß sie die quantitativen Bestimmungen als das ansieht, was für sie „wesentlich" ist, und ihnen gegenüber

1) Vgl. oben § 6, S. 30 ff.

die qualitativen Bestimmungen zurücktreten läßt. Auch die Überwindung der „klassischen" Mechanik, von der viel gesprochen wird, ändert hieran nichts, denn sie läßt die Ansicht unangetastet, daß für den Physiker die quantitativen Bestimmungen der Körperwelt als „eigentlich" Seiendes in Betracht kommen. Farben und Töne, die wir unmittelbar sinnlich wahrnehmen, werden begrifflich gedacht als Arten der Bewegung, etwa als Schwingungen eines lediglich ausgedehnten und daher nicht mehr sinnlich wahrnehmbaren raumerfüllenden „Substrats". Das kann man auch dann als methodisch berechtigt ansehen, wenn man ontologisch es ablehnt, daß z. B. eine blaue und eine rote ausgedehnte körperliche Fläche als Wirklichkeiten nur quantitativ voneinander verschieden sein sollen.

Es kommt in der Philosophie darauf an, was die mechanische Auffassung der Körperwelt für ihre Totalität bedeutet. Der mechanistisch orientierte Materialismus, den Goethe auch als Naturforscher verabscheute, hat in der Ontologie als Lehre vom Weltganzen wohl keine ernst zu nehmenden Vertreter mehr. Trotzdem besitzt die mechanische Auffassung der Körperwelt als begriffliche Theorie, obwohl wir annehmen, daß sie sich nur auf einen Weltteil bezieht, noch immer nicht nur spezialwissenschaftliche Geltung, sondern auch philosophisches Interesse. Es handelt sich in ihr darum, die Körperwelt als Ganzheit zu begreifen, um sie der gesamten Welt überhaupt als Glied einzuordnen. Daher müssen wir fragen: ist es möglich, den Mechanismus bei Beschränkung auf die Körperwelt so durchzuführen, daß wenigstens alles körperliche, im Raum ausgedehnte Sein sich begrifflich als Bewegung letzter Teile, also quantitativ denken läßt?

Um hierauf eine Antwort zu erhalten, stellen wir zunächst fest, was der universale Mechanismus als quantifizierende Theorie der Körperwelt positiv begrifflich zu leisten vermag. Dann wird es möglich sein, auch die Grenzen zu bestimmen, die ihm gezogen sind. Wir gehen dabei vom Begriff der Ganzheit aus. Die Körperwelt ist, wenn auch nicht das Weltganze, so doch ein Ganzes. Was heißt es, wenn wir sagen, daß wir dies Ganze als Ganzes mechanisch denkend erkennen?

Da es sich um eine nur quantitativ bestimmte „Welt" handeln

soll, ist es möglich, ihre Ganzheit als die einer Summe zu begreifen. Unter „Summe" verstehen wir dabei das Ganze, dessen Teile so nebeneinander geordnet sind, daß jeder von ihnen derselbe bleibt, gleichviel ob er innerhalb der Summe als deren Teil oder für sich gedacht wird. Eine Summe von Zahlen macht das klar. Die mechanistische Theorie sagt dementsprechend: jeder Teil der Welt ist so beschaffen, daß die quantitativ bestimmte Summe aller Teile das Ganze ergibt. Oder sie lehrt: es kann innerhalb der Körperwelt kein Teil vorkommen, der sich nicht als Teil einer Summe auffassen, d. h. begrifflich so bestimmen läßt, daß er auch als bloßer, für sich gedachter Teil denselben Charakter behält, den er innerhalb des größeren Ganzen oder der Summe, in der er vorkommt, besitzt.

Wir müssen darauf achten, daß der Mechanismus den Begriff des Ganzen nicht etwa in jeder Hinsicht entbehren will. Aber er faßt ihn rein quantitativ, d. h. er kennt keine anderen Ganzheiten als die, welche als bloße Summen von Teilen zu denken sind. Es verhält sich bei ihm nicht anders, als wir es uns an irgendeinem beliebigen Beispiel aus dem täglichen Leben klarmachen können. Wir zerschlagen einen Stein. Dann bleibt jeder Teil ein „Stück" Stein, und die Summe aller dieser Teile macht das Ganze des Steines aus. Die Summe wird bestimmt durch Größe und Zahl der Teile, also quantitativ. So denkt auch der Mechanismus, und es gibt nur einen Unterschied: in der mechanischen Auffassung der ganzen Körperwelt haben wir nicht ein Ganzes als eine Summe mit einer bestimmten oder endlichen Zahl ihrer Teile, sondern es genügt, daß wir von einer unbestimmten Summe überhaupt reden, die aus beliebig vielen Teilen besteht.

Wir können die Ganzheit der Körperwelt am besten als quantitative Ganzheit bezeichnen und müssen dann die Frage stellen, ob es möglich ist, bei der begrifflichen Erkenntnis der gesamten Körperwelt mit dem Begriff ihrer bloß quantitativen Ganzheit auszukommen. Dabei haben wir, um das Problem in jeder Hinsicht klar zu sehen, auch daran zu denken, daß gegenüber dem im Raum beliebig oder „unendlich" weit sich erstreckenden Körperganzen eine andere Ganzheitserkenntnis als die quantifizierende nicht möglich erscheint. Es liegt in ihrem Wesen, daß

sie, weil sie jeden Teil der Körperwelt nur quantitativ bestimmt denkt, dadurch zugleich in die Lage kommt, auch im „unendlichen" Körperganzen der Welt eine bloße Summe aller seiner Teile zu sehen. Läßt sich das aber in Wahrheit für alle Teile der Körperwelt durchführen?

§ 11.

Mechanismus und Organismus.

Man ist längst daran gewöhnt, dem mechanischen Geschehen das organische gegenüberzustellen, und da man dies Sein auch als das „lebendige" bezeichnet, kommt man dazu, das mechanische Sein „tot" zu nennen. Nun entsteht die Frage: ist das organische oder lebendige Sein in seiner Totalität in derselben Weise wie das tote Sein begrifflich in eine quantitativ bestimmte Summe aufzulösen?

Wenn wir die Frage so stellen, und sie darf, um ganz allgemein gestellt zu werden, nicht anders lauten, dann ist die Antwort nicht zweifelhaft. Es liegt im Organismus eine völlig andere Art von Ganzheit vor als diejenige, die der Mechanismus braucht, um das Körperganze unter seine Begriffe zu bringen. Die Teile jedes Organismus, der „lebt", lassen sich niemals nur in der Weise zu einem Ganzen zusammenschließen, daß dies Ganze sich als bloße „Summe" darstellt. Das kommt am besten dadurch zum Ausdruck, daß wir die Teile des Organismus sein „Glieder" nennen. Jedes Glied bewahrt seine Eigenart nur im Zusammenhang mit dem organischen Ganzen, zu dem es gehört, also im Zusammenhang mit dessen übrigen Gliedern. Es verliert seinen Charakter, den es als Glied besitzt, sobald es aus dem Zusammenhang des Ganzen als bloßer Teil herausgelöst wird. Es ist ein „Glied" nur im Zusammenhang mit der Totalität.

Fassen wir also die Begriffe des mechanischen und des organischen Seins in dieser Allgemeinheit, dann ergibt sich, daß alle die Denker Recht haben, die einen mechanischen Begriff des organischen Lebens ablehnen. Schon Kant wußte, daß es niemals einen „Newton des Grashalms" geben wird. Solange wir sinnvoll von einem „Organismus" reden wollen, müssen wir ihn als eine Art der Ganzheit ansehen, die aus „Gliedern", nicht wie eine Summe

aus Teilen, besteht, und daher ist seinem mechanischen Begreifen für alle Zeit eine unübersteigbare Grenze gesetzt. Das wird einleuchten, sobald man die zwei verschiedenen Arten der Ganzheit, von denen wir die eine als quantitative, die andere im Gegensatz dazu als qualitative bezeichnen können, voneinander zu scheiden gelernt hat. So gewiß man sich mit der quantitativen Ganzheit in der Begriffsbildung der Physik begnügen kann, ja es dort muß, wo das „unendliche" Ganze der Körperwelt theoretisch erkannt werden soll, so gewiß ist es unmöglich, mit derselben Ganzheit in der Begriffsbildung der Biologie, die von Organismen oder Lebewesen handelt, auszukommen.

Zugleich kann dies Ergebnis unter philosophischen Gesichtspunkten als unbefriedigend erscheinen. Sollen wir für alle Zeiten auf ein „einheitliches" Begreifen der Körperwelt als Ganzheit verzichten? Es gibt Gründe auch naturwissenschaftlicher Art, die solchen Verzicht nicht zu gestatten scheinen. Nach den Theorien über die Entstehung der Körperwelt muß es als wahrscheinlich angesehen werden, daß z. B. auf der Erde früher einmal Zustände allgemein verbreitet waren, die das Bestehen von organischem Leben unmöglich machten. Man muß also annehmen, das Organische habe sich zu einer bestimmten Zeit aus dem Mechanischen „entwickelt". Wie soll man aber diese Annahme theoretisch rechtfertigen, wenn die Begriffe des mechanischen und des organischen Seins sich grundsätzlich ausschließen? Ferner läßt sich zeigen, daß jeder organische Körper, z. B. durch Verbrennen, in einen mechanischen umgewandelt werden kann. Das scheint ebenfalls unbegreiflich, solange es nicht möglich ist, durch die allgemeine Körpertheorie eine Brücke zwischen dem Mechanismus und dem Organismus zu schlagen.

Man versteht von hier aus, daß der Versuch, einen Übergang zwischen den beiden Gebieten begreiflich zu machen, immer wieder unternommen worden ist. Schon früh hat man besonders die „Zweckmäßigkeit" der Organismen, die darauf beruht, daß ihre Teile nicht als bloße Teile einer Summe, sondern als Glieder zu fassen sind, mechanistisch zu begreifen gesucht. Bei griechischen Denkern finden wir bereits den später viel benutzten Begriff der „natürlichen Auslese". Doch dürfen wir nicht vergessen, daß der

Gedanke erst dort anwendbar wird, wo organisches Sein schon vorausgesetzt ist. Innerhalb der Welt der Organismen kann man also zwar eine „Entwicklung" auf Grund dieses Prinzips annehmen. Eine Brücke dagegen, die über die Kluft zwischen der mechanischen und der organischen Seinsart führt, schlägt der Gedanke nicht, und so bleibt die Verbindung für eine Theorie, die sich grundsätzlich auf die Körperwelt beschränkt, unbegreiflich. Sogar wenn es möglich sein sollte, das Weltganze materialistisch als Körper zu fassen, dürfte die Ontologie niemals ein mechanistisches Gepräge tragen, denn dann stünde sie, weil es Ganzheiten, die mehr als bloße Summen sind, faktisch gibt, der Welt des lebendigen körperlichen Seins ratlos gegenüber.

Wir bleiben also schon auf dem Teilgebiet des physischen Seins, solange es isoliert betrachtet wird, beim Pluralismus. Die Frage, die wir stellen dürfen, kann nur lauten: Lassen sich die organischen Ganzheiten als rein körperlich fassen? Eine Antwort darauf aber wird erst dann möglich, wenn wir noch andere Arten des Seins als die der Körperwelt kennengelernt haben.

§ 12.

Das seelische Sein und seine ontologische Selbständigkeit.

Zunächst müssen wir in der pluralistischen Richtung, auch wenn lediglich das Ganze der Sinnenwelt in Frage steht, noch weiter gehen. Welches sind die Gründe, die nicht nur den mechanistischen, sondern jeden Materialismus, auch den „vitalistischen", der sich auf die organischen Körperganzheiten stützt, als allgemeine Ontologie unmöglich machen?

Die übliche Antwort lautet: das Wirkliche, das wir „seelisch" nennen, und das wir ebenso gewiß „erleben" oder kennen wie das körperliche, läßt sich nicht als raumerfüllend denken. Bei ihm fehlt jede Möglichkeit einer räumlichen Größenbestimmung. Es ist nicht in der Weise „groß" oder „klein", wie Körper es sind. Dies nicht-körperliche Sein, das notwendig ebenfalls zur Welt zu rechnen ist, falls der Begriff des Weltganzen entstehen soll, bestimmt den Inhalt der Ontologie so, daß (auch abgesehen von den

Organismen) zwei Seinsarten, die körperliche und die seelische, als pluralistisches Minimum bei der Bildung des ontologischen Weltallbegriffs angenommen werden müssen.

Allerdings wird man sagen, von einer „Seele" wisse man nichts, denn als „Dinge" kenne man nur Körper. Aber auch wenn das zutrifft, und wir werden in der Tat „die Seele" von den „psychischen Tatsachen" begrifflich trennen, wird dadurch der psychophysische Dualismus der erfahrenen Sinnenwelt nicht beseitigt. Keiner, der unbefangen beobachtet, kann annehmen, daß z. B. Gefühle oder Willensakte, die wir ebenso unmittelbar kennen wie Körper, als sichtbar, hörbar, tastbar oder irgendwie anders als körperlich im Raum seiend zu begreifen sind, und das Sein aller dieser für die Körperwissenschaften (mit Einschluß der Biologie) unfaßbar bleibenden Gegenstände beweist, wie in der Wissenschaft auch allgemein anerkannt ist, daß ein noch so umfassender materialistischer Weltbegriff als allgemein-ontologischer nicht genügt.

Vielleicht ist es schwer, dies andere, „seelisch" oder „psychisch" genannte, Sein positiv inhaltlich zu bestimmen, zumal wenn wir dabei den Begriff der „Seele" beiseite lassen. Doch auch darauf kommt es zunächst nicht an. Es liegt zweifellos irgendein nichtkörperlich Seiendes als real in der Welt seiend vor, und das genügt für die dualistische Ontologie. Zwar gibt es zwischen dem körperlichen und dem seelischen Sein, das wir hier meinen, auch etwas Gemeinsames: beide verändern sich in der Zeit. Genauer: auch das seelische Sein, das wir von der „Seele" trennen, hat, soweit es zur Sinnenwelt gehört, einen Anfang und ein Ende und ist insofern zugleich als „groß" oder „klein" meßbar. Aber solche Worte bedeuten etwas anderes als in ihrer Anwendung auf die Körperwelt, nämlich langdauernd oder kurzdauernd, und sie können sich nur auf die zeitliche Bestimmung des psychischen Seins beziehen, nicht auf die räumliche, da diese ihm fehlt. Dementsprechend ist denn auch längst der Weltbegriff so gebildet, daß man sagt, das Ganze bestehe aus ausgedehnten körperlichen Gebilden einerseits, die teils mechanisch, teils organisch seien, und außerdem aus seelischen, d. h. nicht ausgedehnten, aber zeitlich verlaufenden Gebilden andererseits, die weder mechanisch noch

organisch, weil überhaupt nicht als körperlich begriffen werden könnten.

Dazu kommt noch ein anderer Unterschied, der uns ebenfalls zwingt, körperliches und seelisches Sein ontologisch voneinander zu trennen. Die im Raum ausgedehnte Welt der Körper ist allen Menschen, wenigstens im Prinzip, unmittelbar als dieselbe zugänglich, und jeder Einzelne hat sie insofern mit anderen gemeinsam. Die nicht-ausgedehnten, seelischen Gebilde dagegen, wie Gefühle und Willensakte, kennen wir unmittelbar immer nur an uns selbst als unsere eigenen. Von ontologischer Gemeinsamkeit ist hier keine Rede. Es sind stets nur meine Gefühle und meine Willensakte, die ich unmittelbar erlebe, und sie gehören in dieser Unmittelbarkeit keinem anderen Menschen. Man rechnet sie auch zur „Innenwelt", während man die Körper, mit Einschluß des eigenen, „Außenwelt" nennt. Allerdings sind das Bezeichnungen, die nur bildlich verstanden werden dürfen, denn das „Innen" setzt streng genommen den Raum ebenso voraus wie das „Außen". Insofern erscheinen die Termini nicht glücklich. Aber sie sind üblich geworden, und jedenfalls leuchtet der ontologische Unterschied ein zwischen der Körperwelt auf der einen Seite, die von allen als dieselbe wahrgenommen werden kann, und dem Seelenleben auf der anderen Seite, das nie zwei Individuen unmittelbar als dasselbe erfahren.

Als „selbstverständlich" setzen wir trotzdem voraus, daß andere oder „fremde" Körper zum Teil ebenfalls nicht nur körperlich, sondern auch „beseelt" sind, oder daß es fremdes psychisches Sein wirklich gibt. Doch beruht diese Annahme auf Schlüssen und besitzt, besonders im Einzelnen, nicht dieselbe Sicherheit wie die auf unmittelbare Wahrnehmung sich stützende Meinung, daß es auch fremde Körper gibt. Das zeigt sich schon darin, daß man darüber streiten kann, welche Körper mit Seelenleben verbunden sind und welche nicht. Von den lebenden Menschen setzen wir allerdings überall voraus, daß sie als psychophysische Realitäten, also dualistisch aufgefaßt werden müssen. Gilt das aber auch für alle Tiere? Schon das steht bei manchen nicht fest, und vollends unsicher werden wir, sobald wir zu den Pflanzen kommen.

Doch ist zunächst nur dies ontologisch wichtig: es gibt seelisches

Sein, das nicht ausgedehnt und daher nicht körperlich ist, und das außerdem stets nur je einem Individuum unmittelbar angehört. Zugleich ist die Meinung weit verbreitet, daß alles Seiende in der Welt, das wir unmittelbar kennen oder erfahren, entweder körperlich oder unkörperlich und dann seelisch sein müsse, und daß es also eine dritte Art des erfahrbaren Seins nicht gebe. Die Welt in ihrer Totalität wird dann, soweit sie sich als Wirklichkeit in Raum und Zeit darstellt, gleichgesetzt mit der psychophysischen Realität, und da sich viele auf diese als erfahrbare Welt bei der Bildung des Begriffes vom Universum beschränken wollen, um alles Unerfahrbare als ein jenseitiges und dem Wissen unzugängliches Sein abzulehnen, wird der Begriff der erkennbaren Welt überhaupt mit dem der psychophysischen Realität gleichgesetzt. Wir werden später fragen, ob diese Ansicht sich durchführen läßt.

§ 13.

Probleme des psychophysischen Dualismus.

Zunächst beschäftigen wir uns noch mit den Fragen, die auf dem Boden solcher dualistischen Ansichten entstehen, und gelangen damit zu einem viel behandelten Grundproblem der Ontologie. Gibt es auf dem Boden des psychophysischen Dualismus dafür eine befriedigende ontologische Lösung, d. h. besteht die Möglichkeit, daß wir zum Begriff einer in sich zusammenhängenden Welt kommen, solange wir voraussetzen, daß in ihr nichts anderes als körperliches und seelisches Sein zu finden ist?

Schon die Fragestellung setzt einen Dualismus voraus, der uns zu den Ansichten, die nur eine Art des Seins anerkennen wollen, in Gegensatz bringt, und zugleich wird man annehmen, daß es nicht möglich sei, sich bei dem psychophysischen Dualismus zu beruhigen. Die beiden, wie wir gezeigt haben, in doppelter Weise einander entgegengesetzten Arten des Seins, sagt man, müssen irgendwie miteinander verbunden werden. Sonst fällt das Weltganze in „Stücke“ auseinander.

Um die Möglichkeit einer solchen Verbindung zu begreifen, gibt es mehrere Wege, und über sie wollen wir uns eine Übersicht verschaffen. Dabei gilt es, zu zeigen: die hier entstehenden Probleme

sind auf dem Boden der herkömmlichen Voraussetzung, daß alles in der Welt der Erfahrung entweder körperlich oder seelisch sei, ebenso wenig befriedigend zu lösen wie das Problem des Lebens auf dem Boden der mechanistischen Körpertheorie. Das wird uns dann weiter treiben zu neuen ontologischen Fragen und zu einem anderen Begriff des universalen Weltseins als dem der psychophysischen Realität.

Zuerst betrachten wir von den Versuchen, das Seelische mit dem Körperlichen zu verbinden, den, der dabei von der Körperwelt ausgeht. Er bildet den Begriff des Psychischen so, daß er sich bei der Festlegung seiner Struktur soweit wie möglich an dem Begriff des Körpers orientiert. Man kommt auf diesem Wege zu einer Auffassung, die auch als „psychophysischer Materialismus" bezeichnet wird. Unter dem paradox klingenden Terminus ist die Ansicht zu verstehen, die zwar nicht das seelische Sein selbst ontologisch für körperlich hält, es aber trotzdem in eine Art „Abhängigkeit" von der Körperwelt zu bringen sucht. Man meint dann, das Psychische könne nur im Zusammenhang mit und an der Beobachtung von Körpern, vor allem an der von physiologischen Vorgängen, erforscht werden. Dafür glaubt man, sich auf Tatsachen berufen zu dürfen. Es läßt sich z. B. mit Rücksicht auf den zeitlichen Charakter der beiden verschiedenen Seinsarten ein auffallendes Zusammen feststellen und darauf gestützt die Meinung vertreten, die Gleichzeitigkeit könne nicht „zufällig" sein. Wegen der stets zu beobachtenden zeitlichen Koinzidenz scheint es gestattet, das seelische Sein mit besonderen Körpervorgängen zu verknüpfen, wie z. B. die Prozesse im Gehirn und im Zentralnervensystem es sind. Diese bilden, so sagt man dann, die „Grundlagen" allen seelischen Lebens, denn wo sie fehlen, gibt es auch Seelisches nicht. Das wird man eventuell versuchen, experimentell nachzuweisen. Man treibt dann das, was man auch „physiologische Psychologie" genannt hat, und verlangt, daß diese Wissenschaft ihre Basis durchweg in Untersuchungen von Körpern habe. Darin finden wir den eigentlichen Sinn des paradoxen Terminus vom „psychophysischen Materialismus".

Prinzipiell undurchführbar scheint diese Auffassung des Verhältnisses von physisch und psychisch solange nicht, als sie nur

unbestimmt formuliert wird. Bezeichnungen wie „Abhängigkeit" des Seelischen vom Körperlichen müssen aber in der Wissenschaft begrifflich genau bestimmt werden, und dann entstehen sofort Schwierigkeiten. Das zeigt sich am deutlichsten, wo das Verhältnis der Abhängigkeit als ein ursächliches gedacht wird. Wir sind daran gewöhnt, den Begriff der Kausalität an der Körperwelt zu bilden, und zwar muß die physikalische, genauer mechanische Auffassung dazu kommen, das Verhältnis von Ursache und Effekt als das einer Kausalgleichung anzusehen. Die Ursache kann quantitativ nicht mehr und nicht weniger bewirken, als sie selber quantitativ ist. Diese Annahme hat sich in der Physik, ja in den Körperwissenschaften überhaupt, durchgesetzt. Weil der Mechanismus als wahrhaft real nur das Quantitative ansieht, darf nach ihm das Quantum des Effekts, den die Ursache hervorbringt, nicht größer und nicht kleiner sein als das der Ursache. Wie steht es mit diesem Kausalbegriff, sobald wir ihn dazu benutzen, das Seelische mit dem Körperlichen zu verbinden?

Er ist zu einem solchen Zweck völlig unbrauchbar. Die nichtquantifizierbare ontologische Eigenart des seelischen Seins macht jedes Begreifen der realen „Welt" mit Hilfe von Kausalgleichungen unmöglich. Wahrheiten über das Weltganze als einer psychophysischen Realität lassen sich in Sätzen, die das reale Quantum der Welt betreffen, überhaupt nicht zum Ausdruck bringen, da diese Sätze, um sinnvoll zu bleiben, nur räumlich Ausgedehntes, also nicht seelisches Sein meinen können. So entsteht die Frage: ist der Begriff einer psychophysischen Kausalität, d. h. eines Wirkens des körperlichen auf das seelische, oder umgekehrt des seelischen auf das körperliche Sein, wissenschaftlich irgendwie zu verwenden?

Hier stößt der psychophysische Dualismus auf scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten. Die Gleichzeitigkeit beider Seiten des Seins mag man als Tatsache konstatieren. Begreifen aber lassen sich diese Gleichzeitigkeiten durch kausale „Abhängigkeit" bei Berücksichtigung der Physik niemals. Insofern bleiben sie ontologisch „zufällig". In dem Begriff des Kausalzuhammenhanges findet das psychische Sein weder als Effekt noch als Ursache einen wissenschaftlich gesicherten Platz.

Das leuchtet denn auch vielen Denkern ein, und dementsprechend

gibt es noch andere Versuche, hier weiterzukommen. Sie tragen zum Teil einen „spiritualistischen" Charakter, d. h. sie wollen den Dualismus von körperlich und seelisch dadurch überwinden, daß sie alles Seiende der gesamten Sinnenwelt für psychisch erklären. Gedanken dieser Art sind uns bei Erörterung der erkenntnistheoretischen Probleme bereits begegnet. Sie kommen ontologisch darauf hinaus, daß alles in der Welt, was wir von ihr kennen, weil „bewußt", auch seelisch sein müsse. „Die Welt ist meine Vorstellung." Betont man das Wort „meine", so kann dieser Satz Schopenhauers als „klassische" Formulierung für die schon berührte Deutung der erkenntnistheoretischen Besinnung gelten.

Das müssen wir jetzt auch nach seiner ontologischen Seite hin aufklären. Der Ausdruck „Bewußtsein" ist vieldeutig. Aber nur der Terminus läßt hier Irrtümer entstehen. Das, was wir im weitesten Sinne des Wortes „bewußt" nennen, nämlich das „gegebene" Sein, hat noch nichts mit dem Unterschied von seelisch und körperlich zu tun. Dieser Dualismus entsteht erst innerhalb der Bewußtseinswelt, und deshalb darf der Hinweis auf die unbezweifelbare Tatsache, daß alles uns unmittelbar bekannte Sein in unserem „Bewußtsein" ist, zur Lösung des psychophysischen Problems nicht benutzt werden. Gewiß nehmen wir auch Körper nur mit Hilfe von seelischen Akten wahr, wie alles sinnliche Sein. Ohne Seelenleben wüßten wir überhaupt von keinem Seienden. Aber die seelischen Akte sind darum nicht dasselbe wie die Gegenstände, die wir mit ihnen wahrnehmen. Ich weiß von einer Fläche allein dadurch, daß ich sie sehe, und der Akt meines Sehens muß als seelischer Vorgang gelten. Doch sehe ich, wenn ich eine Fläche sehe, doch nicht mein Sehen, sondern die ausgedehnte, also körperliche Fläche, und die kann deshalb, weil ich sie sehe, nicht seelisch werden. So müssen wir überall den Inhalt des Bewußtseins von dem seelischen Akt, der ihn auffaßt, trennen, und dann kann die Entscheidung darüber, ob der Inhalt körperlich oder seelisch ist, nur vom Inhalt selber, nicht vom Wesen des Aktes abhängig sein. Auch die wahrgenommene Körperwelt erfüllt den Raum. Durch die Tatsache, daß alle Sinneswahrnehmung seelisch ist, ändert sich am Unterschiede des teils körperlichen, teils seelischen Inhalts der wahrgenommenen Sinnenwelt nichts.

Kurz: es entsteht, nachdem wir aus erkenntnistheoretischen Gründen festgestellt haben, daß alles, was wir kennen, „bewußt" genannt werden kann, ebenso wie vorher innerhalb der Bewußtseinswelt durch Beobachtung der Tatsachen der Dualismus von solchen Bewußtseinsinhalten, die räumlich ausgedehnt, also körperlich sind, einerseits, und solchen, die weil sie nicht ausgedehnt sind, als psychisch gelten, andererseits. Wie will man durch den Bewußtseinsbegriff diesen ontologischen Unterschied aus der Welt schaffen? Das wird nie gelingen. Ebenso bleibt durch die Besinnung auf den Satz des Bewußtseins oder der Immanenz der Unterschied von dem allen Individuen gemeinsam zugänglichen körperlichen Sein einerseits und dem nur einem Individuum unmittelbar zugänglichen psychischen Sein andererseits unangetastet.

Wenn wir nun aber die spiritualistische Lösung des psychophysischen Problems ebenso ablehnen wie die materialistische, dann scheint nur noch eine Möglichkeit zu bleiben. Man sucht das körperliche und das seelische Sein in der Weise miteinander zu verbinden, daß man im Weltgeschehen zwei kausal voneinander unabhängige Reihen annimmt, die einander trotzdem durchweg „parallel" laufen, also auch gleichzeitig sein müssen. Das läßt sich dann damit begründen, daß die beiden Reihen im „Wesen" dasselbe oder identisch, also nur in ihrer „Erscheinungsweise" verschieden seien. Diesen Standpunkt bezeichnet man als „Monismus" im engeren Sinn, und man schließt sich dabei oft Spinoza an. Das „Wesen" der Welt ist danach weder körperlich noch seelisch, trotzdem aber oder gerade deswegen beides zugleich. Körperliches und seelisches Sein sind lediglich zwei verschiedene „Seiten" oder „Attribute" der einen überall zugrunde liegenden, identischen „Substanz".

Man muß, um diese Lehre konsequent durchzuführen, annehmen, daß alles körperliche Sein auch eine seelische Seite hat, wie umgekehrt alles seelische Sein eine körperliche, und deswegen spricht man von Pan-Psychismus oder Allbeseelungslehre. Besonders wichtig wird dabei für die Auffassung der Erfahrungswelt der Gedanke des universalen Parallelismus vom körperlichen und seelischen Sein. Er scheint insbesondere die Gleich-

zeitigkeit der körperlichen und der seelischen Vorgänge in ihrer Notwendigkeit begreiflich zu machen, und zwar so, daß dabei der Begriff der Kausalität keine Rolle spielt. Das zeitliche Zusammensein wird auf eine im Wesen der Sache liegende Identität zurückgeführt.

Bei der Beurteilung dieses Standpunktes trennen wir zwei Gesichtspunkte. Für die Erfahrungswissenschaften, die sich auf Weltteile beschränken, handelt es sich dabei um eine relativ „harmlose" Theorie. Die Einzelforscher halten sich an das faktische Zusammensein des körperlichen und des seelischen Seins, und es mag ihnen Befriedigung gewähren, wenn sie das hier und dort zu konstatierende Zugleichsein sich so denken, daß es sich über das Weltganze ausdehnen läßt. Um die ontologische Begründung des Parallelismus, die auf dem Gedanken der Identität von körperlichem und seelischem Sein beruht, kümmern sie sich dann nicht weiter.

Sie dürfen es auch nicht, denn sonst würden sie in Schwierigkeiten geraten. Wird, so muß man fragen, etwas wissenschaftlich Brauchbares gesagt, wenn man uns versichert, körperliches und seelisches Sein seien nur die zwei verschiedenen „Attribute" des einen, überall identischen Weltwesens? Daß die Welt im Grunde weder körperlich noch seelisch sei, ist zwar ein verständlicher, wenn auch rein negativer Gedanke. Aber er kann wegen seiner bloßen Negativität dem Identitätsphilosophen für sich allein nicht genügen. Wir sollen außerdem das Weltwesen als etwas denken, das sowohl seelisch als auch körperlich ist, und da erhebt sich die Frage: hat sich schon jemand bei dieser Behauptung etwas inhaltlich positiv Bestimmtes zu denken vermocht? Ist eine solche „identische" Weltsubstanz nicht vielmehr das Unbegreiflichste von allem, und kann ihr „Begriff" jemals dazu dienen, eine Antwort auf das ontologische Problem der Welteinheit zu geben? Eine wissenschaftliche Problemlösung enthält dieser „Monismus" gewiß nicht. Er weist lediglich darauf hin, daß das psychophysische Problem, wenn es so gestellt wird, daß man vom Dualismus der Tatsachen zum Monismus der Theorie zu kommen sucht, theoretisch unlösbar ist.

Wir müssen daher von dem angeblich zugrunde liegenden „Weltwesen" vollständig absehen und uns allein an den „Parallelismus"

halten. Besitzen wir dann wenigstens in ihm einen Gedanken, der sich konsequent zu Ende denken läßt, so daß mit seiner Hilfe ein ontologisch brauchbarer Begriff der „einheitlichen" psychophysischen Realität entsteht?

Auch hier dürfen wir uns nicht darauf beschränken, im allgemeinen zu versichern, alles seelische Sein laufe dem körperlichen irgendwie „parallel", sondern wir haben dabei bestimmte Begriffe des körperlichen und ebenso des seelischen Seins zugrunde zu legen, und wenn wir dann eine wahrhaft universale, alles Sein umfassende Theorie verlangen, werden wir uns wieder, zunächst wenigstens, an den mechanischen Begriff der Körperwelt halten, weil er der allgemeinste ist, den wir in der Wissenschaft von den Körpern kennen. Was aber hat es für einen Sinn, dem mechanischen Geschehen ein seelisches Sein „parallel" zu setzen? Da das Seelische nicht ausgedehnt ist, läßt es sich auch in keiner Weise als dem Mechanismus „parallel" gehend auffassen. Der Begriff des psychophysischen Parallelismus erweist sich als ebenso unbrauchbar wie der der psychophysischen Kausalität [1]). Das seelische Leben ist dadurch charakterisiert, daß es keine nur quantitative Bestimmung seiner Eigenart zuläßt, und nun soll es einem Sein parallel gehen, das lediglich quantitativ bestimmt gedacht wird? Dabei läßt sich, ebenso wie bei der „identischen Substanz", nichts denken, was zu wissenschaftlich brauchbaren Begriffen führt.

Man könnte allerdings vielleicht versuchen, das seelische Sein dem lebendigen oder organischen körperlichen Sein und seinen qualitativen Ganzheiten „parallel" zu setzen. Das würde wenigstens nicht zu einem Widerspruch führen. Aber wir wissen, daß das Sein der Organismen der Durchführung einer allgemeinen Körpertheorie im Wege steht, und derselbe Umstand muß bei einer Parallelisierung des seelischen mit dem organischen Sein die konsequente Durchführung des Parallelismus für das Ganze der psychophysischen Welt hindern. Der Parallelismus taugt somit ebensowenig wie der materialistische und der spiritualistische Gedanke zur Beantwortung der ontologischen Frage, die sich aus dem psychophysischen Dualismus der Sinnenwelt er-

1) Vgl. meine Abhandlung: Psychophysischer Parallelismus und psychophysische Kausalität, Festschrift für Sigwart, 1900.

gibt. Vom Parallelismus bleibt nichts übrig, als daß er für eine Einzelwissenschaft, die sich auf Weltteile beschränkt, verwendet werden kann. Aber das verdankt er dann nur dem Umstand, daß man dort auf seine universale Durchführung verzichtet, also sich von philosophischen Problemen fernhält.

Nach der Kritik der bisher gemachten Versuche, den psychophysischen Dualismus zu überwinden, bleibt es dabei: das körperliche und das seelische Sein sind ontologisch als wesentlich voneinander verschieden zu kennzeichnen. Innerhalb der psychophysischen Welt haben wir ebenso an einem Dualismus festzuhalten wie innerhalb der Körperwelt an dem Dualismus von mechanischem und organischem Sein. Dies ontologische Ergebnis wird allerdings vielen Denkern rein negativ und schon insofern doppelt unbefriedigend erscheinen. Aber das ist für sich noch kein Einwand gegen seine Richtigkeit. Nur dem, der von vorneherein an das Dogma des „Monismus" glaubt, muß jeder Dualismus oder Pluralismus „unbefriedigend" vorkommen.

§ 14.

Elemente und Ganzheiten des Seelenlebens.

Es bleibt jetzt noch die Erörterung der Theorien übrig, die gebildet worden sind, um das seelische Sein als Ganzes in seiner Abgetrenntheit vom körperlichen Sein für sich zu begreifen. Bei der Fülle der verschiedenen, einander widerstreitenden Ansichten beschränken wir uns darauf, ein Beispiel der Kontroversen herauszugreifen, um an ihm das allgemeine Prinzip klarzulegen, das hier ontologisch wichtig ist. Wir gehen dabei von einer Theorie aus, die eingesehen hat, daß das seelische Sein niemals ausgedehnt ist und daher vom körperlichen Sein ontologisch unterschieden werden muß, die aber trotzdem versucht, methodisch dem Verfahren, mit dem man die Körperwelt begreift, so nahe wie möglich zu bleiben. Man forscht dann in allem Seelenleben nach den „elementaren" Vorgängen, die als „letzte", d. h. nicht weiter analysierbare Bestandteile des gesamten psychischen Seins anzusehen sind, und man strebt zugleich danach, für dies elementare Geschehen allgemeine Gesetze aufzufinden, von denen

man zeigen kann, daß alles seelische Sein ihnen unterworfen ist. Man wird dann z. B. dazu kommen, alles Psychische, also das seelische Ganze, so mannigfaltig es auch zu sein scheint, stets auf Komplexe elementarer „Empfindungen" zurückzuführen, und die Gesetze, die dies Sein beherrschen, durchweg als die der „Assoziation" zu bestimmen. So gewinnt man einen allgemeinen Begriff vom Ganzen des seelischen Seins überhaupt. Das Prinzip einer solchen „Assoziationspsychologie" ist methodisch offenbar an dem Begriff des Mechanismus orientiert.

Die Theorie wurde jedoch nur deswegen hier erwähnt, um zu zeigen, weshalb gegen sie und gegen ihr verwandte Ansichten sich immer entschiedener eine Reaktion geltend macht. Man bekämpft gerade das, worauf ihr methodischer Vorzug zu beruhen scheint, nämlich den Versuch, alles psychische Sein gleichmäßig in letzte oder „elementare" Bestandteile aufzulösen und so Begriffe zu bilden, die gleichmäßig auf das gesamte Seelenleben in allen seinen Teilen passen. Man erklärt, das seelische Sein bestehe, zum Teil wenigstens, aus eigenartigen Ganzheiten, die jede Auflösung in „letzte" Elemente verbieten, weil ihre Bestandteile nur im Zusammenhang mit dem Ganzen, das aus ihnen besteht, dieselben bleiben, dagegen, unabhängig davon gedacht, den ihnen eigentümlichen Charakter verlieren. Es liegt auf der Hand, daß dieser Gedanke eine methodische Verwandtschaft mit dem hat, der für das lebendige Sein der Körper gegen den Mechanismus geltend gemacht wird. Wie der Organismus nicht als bloße Summe von Teilen, sondern nur als Ganzes von Gliedern begriffen werden kann, so gibt es, sagt man, auch im Seelenleben Gebilde, die lediglich als Ganzheiten gefaßt werden dürfen, weil man sie in ihrem Wesen zerstört, sobald man versucht, sie in letzte seelische Elemente zu zerlegen. Dies Prinzip hat in der neueren Psychologie nach verschiedenen Richtungen hin Ausdruck gefunden. Nur ein Beispiel sei genannt. Man spricht von „Gestalten" im seelischen Sein, um damit darauf hinzuweisen, daß es unmöglich sei, nach dem Verfahren der Assoziationspsychologie alles Psychische aus denselben Elementen zusammengesetzt zu denken. Gestalten bleiben als Ganzheiten etwas ontologisch Selbständiges und sind von der Psychologie in ihrer Eigenart unzerstückelt zu berücksichtigen.

Solchen und verwandten Erwägungen wird man Berechtigung nicht absprechen. Es gibt in der Tat seelische Gebilde, die nur als Ganzheiten aufzufassen sind, weil das, was an ihnen eigenartig und daher wesentlich ist, verloren ginge, falls man sie als bloße „Summen" von elementaren Empfindungen oder anderen letzten Bestandteilen dächte. Auch die Betrachtung des gesamten seelischen Seins, wenn man es für sich nimmt, ist danach nicht in der Weise durchführbar, daß man nach dem methodischen Vorbild der Mechanik zu einer allgemeinen, d. h. für alle seine Teile gültigen Theorie kommt. Darin haben wir in unserem ontologischen Zusammenhang die Hauptsache, und nur ein Punkt ist noch zu erwähnen. Man wirft der Assoziationspsychologie und den ihr verwandten Ansichten vor, daß sie zu einer „Psychologie ohne Seele" komme, und man glaubt, daß durch solche Theorien, wie z. B. die „Gestaltpsychologie" es ist, diesem Übelstand abgeholfen werde. Das trifft nur in sehr beschränktem Sinne, ja sobald man das Wort „Seele" in der üblichen Bedeutung nimmt, gar nicht zu. Die Gründe dafür werden wir jedoch erst später verstehen, wenn wir gesehen haben, weshalb sowohl die Organismen als auch die seelischen Ganzheiten eine besondere Behandlung durch die Wissenschaft erfordern.

Vorläufig können wir nur feststellen, daß unsere ontologische Erörterung des Begriffes der Sinnenwelt uns zu einem mit Rücksicht auf ihre „einheitliche" Erkenntnis sehr unbefriedigenden Resultat geführt hat. Weder das körperliche noch das seelische Sein, sogar wenn wir jedes für sich gesondert betrachten, läßt sich ontologisch „einheitlich" begreifen, und vollends ist es unmöglich, zwischen den zwei umfassenden Gebieten einen erkennbaren ontologischen Zusammenhang zu finden, der dem Bedürfnis nach einem Begreifen der Einheit des Weltganzen genügt. Die Sinnenwelt zerfällt vielmehr, solange sie als nur bestehend aus körperlichen und seelischen Gebilden gedacht wird, für die Wissenschaft mehrfach in miteinander begrifflich unvereinbare ontologische Gebiete. In der Körperwelt gibt es neben dem mechanischen das organische Sein. Im Seelenleben finden wir elementare Vorgänge und daneben Ganzheiten wie „Gestalten", die sich nicht in Elemente auflösen lassen. Wir müssen erst recht die Hoffnung aufgeben, zwischen den

Körpern und dem Seelenleben mit Hilfe einer umfassenden Theorie eine wissenschaftlich begründete ontologische Brücke zu schlagen. Es sieht demnach so aus, als scheitere hier die Philosophie, die überall nach Totalität strebt, ohne dabei mit der Einzelforschung in Konflikt zu kommen, und die das Weltganze, das sie untersucht, irgendwie „einheitlich" begreifen will. Die Sinnenwelt, die für viele mit der Welt überhaupt zusammenfällt, läßt sich, wie wir nach unseren Erörterungen annehmen müssen, nur dann wissenschaftlich erkennen, wenn man sie an verschiedene Disziplinen aufteilt und jeder von ihnen ein Sondergebiet zuweist. Darin könnte man zugleich eine Bestätigung des Satzes sehen, daß die Wissenschaft erst dann weiterkommt, wenn sie sich auf die Teile der Welt beschränkt, also darauf verzichtet, das Weltganze philosophisch unter ein in sich zusammenhängendes System von Begriffen zu bringen.

B. DIE ERFAHRUNGSWELT.

§ 15.

Erweiterung des Erfahrungsbegriffes.

Müssen wir hierbei stehenbleiben, oder gibt es noch einen neuen Weg, der uns weiter führt?

Wir können die Voraussetzung angreifen, die wir bisher gemacht haben, d. h. fragen: darf der Begriff der Erfahrungswelt dem der Sinnenwelt gleichgesetzt werden? Worauf beruht es insbesondere, daß die Alternative: körperlich oder seelisch? für die Erfahrungswelt als ontologisch erschöpfend gilt, also eine dritte Art des Seins in ihr nicht anerkannt wird? Zumal seitdem Descartes „extensio" und „cogitatio" trennte, hielten und halten viele Denker das Zusammenfallen der Erfahrungswelt mit der psychophysischen Wirklichkeit für „selbstverständlich". Lehrt uns die unbefangene Beobachtung vielleicht auch solche Gebilde als zur Erfahrung gehörig begreifen, die sich weder als physisch noch als psychisch erkennen lassen? Falls die Frage bejaht werden müßte, könnten wir von hier aus einsehen, warum die nur als Sinnenwelt gefaßte Erfahrung nicht anders als durch

Einzelwissenschaften und dann in der angegebenen Weise pluralistisch zu erforschen ist, und zugleich hätten wir dann weiter zu fragen: muß nicht alles, was wir mit den Sinnen als psychisch oder physisch wahrnehmen, als ein bloßes Bruchstück dessen, was wir erfahren, gelten, also als etwas, das notwendig durch ein unwahrnehmbares und insofern unsinnliches Gebiet des Seienden zu ergänzen ist, falls daraus eine „Welt" werden soll?

Vielleicht wird man sagen, es sei schon heute üblich, außer den körperlichen und seelischen Gebilden eine dritte Art des Seienden anzunehmen, die man als „geistig" bezeichnet, und das ist zutreffend. Von verschiedenen Seiten wird geltend gemacht, daß der „Geist" ein selbständiges „Wesen" sei, welches nicht mit dem Sein des Seelischen zusammenfalle. Aber wie steht es mit der Bestimmung dieses Begriffes? Eine allgemein anerkannte Ansicht darüber sucht man vergeblich. Ja häufig werden gerade die Begriffe des seelischen und des geistigen Seins nicht grundsätzlich voneinander geschieden. Redet man doch z. B. von einer „Psychologie des geistigen Lebens". Der Begriff des Geistes wird also zwar häufig benutzt, aber er ist zugleich so vieldeutig, daß es sich empfiehlt, von dem beliebten Terminus „Geist" zunächst einmal abzusehen und lediglich zu fragen: gibt es außer dem körperlichen und dem seelischen ein drittes Seiendes, das uns auch dann entgegentritt, wenn wir uns auf das beschränken, was wir alle unmittelbar erfahren, und dessen Tatsächlichkeit daher ebenso unbezweifelbar ist wie die der physischen und der psychischen Gebilde?

Mit der Fragestellung begegnen wir von vorneherein dem Mißverständnis, als beabsichtigten wir schon jetzt, die Erfahrung in irgendeiner Weise zu „überschreiten". Gerade das wollen wir nicht. Wir halten uns streng an das, was als unmittelbar „erlebt" oder „vorgefunden" im „Bewußtsein" anzutreffen ist, und wir wollen durch die Erweiterung des Erfahrungsbegriffes nichts anderes zeigen, als daß jedem Menschen Gebilde bekannt sind, die sich in dem üblichen psychophysischen Dualismus ontologisch nicht unterbringen lassen. Sie gilt es dann, auch terminologisch so zu benennen, wie es dem allgemein verbreiteten und verständlichen Sprachgebrauch entspricht. Das wird uns am sichersten dazu

führen, die übliche Identifizierung von Sinnenwelt und Erfahrungswelt gründlich zu überwinden.

Den Terminus „Geist" dabei zu vermeiden, veranlaßt uns schon der Umstand, daß wir gewöhnt sind, unter Geist ein „höheres" Prinzip zu verstehen, d. h. mit diesem Wort einen W e r t gesichtspunkt in die Betrachtung zu bringen. Jede Rangordnung lassen wir zunächst beiseite. Wir suchen ohne Rücksicht auf Wertunterschiede, die in Ausdrücken wie „höher" und „nieder" stets mitklingen, die Untersuchung zu führen, uns also streng an das Tatsächliche zu halten. Ob wir später dazu kommen, die dritte Seinsart, die sich außer der körperlichen und der seelischen innerhalb der Erfahrung aufzeigen läßt, mit Werten zu verbinden, weil sie sich nur dadurch unzweideutig begrifflich bestimmen läßt, ist freilich eine andere Frage. Aber die Antwort darauf darf nicht vorweggenommen werden, sondern muß sich aus der sachlichen Untersuchung ergeben.

§ 16.

W a h r n e h m b a r e s u n d v e r s t e h b a r e s S e i n.

Eine dritte Art des Seienden, die es außer der körperlichen und der seelischen gibt, drängt sich jedem, der das Ganze der Erfahrungswelt beobachtet, so sehr auf, daß es schon im methodologischen Teil nicht möglich war, sie vollständig zu ignorieren. Wir mußten darauf hinweisen, daß alle Wissenschaften aus Sätzen bestehen, und daß die Worte dieser Sätze nur dann relevant werden, wenn ihnen „Bedeutungen" zukommen, die ihrem Sein nach nicht mit den sinnlich wahrgenommenen Worten zusammenfallen. Dadurch allein können sie das zum Ausdruck bringen,was wir ihren wahren oder falschen „Sinn" nennen. Jetzt kommt es darauf an, „Bedeutung" und „Sinn" auch ontologisch, d. h. mit Rücksicht auf die Seinsart, die ihnen eigen ist, ausdrücklich zu bestimmen. Kann ihr Sein in der Sinnenwelt, die nur aus seelischen und körperlichen Gebilden besteht, untergebracht werden?

Wir haben das körperliche vom seelischen Sein auch so getrennt, daß das eine von beliebig vielen Individuen als dasselbe wahrgenommen werden kann, während das andere nur je einem Indivi-

duum allein unmittelbar zugänglich ist. Bestünde die Erfahrungswelt lediglich aus seelischen und körperlichen Vorgängen, dann wäre es unbegreiflich, wie wir auch nur zur Kenntnis oder gar zur Erkenntnis einer uns allen gemeinsamen Welt kommen sollten. Das Seelenleben führt als solches niemals über das einzelne Individuum hinaus, und der Körper gibt für sich allein überhaupt keine Kenntnis. Muß es also nicht Gebilde geben, die zwar ebenso wie das seelisch Seiende unkörperlich, trotzdem aber nicht nur von je einem Individuum unmittelbar zu erfahren, sondern von vielen, ja eventuell von allen Menschen als dieselben gemeinsam zu erleben, also auch nicht seelisch sind? Sobald diese Frage bejaht wird, ist damit zugleich erwiesen, daß wir mit dem psychophysischen Dualismus bei einem umfassenden Begriff der Erfahrung nicht auskommen, denn wenn die dualistische Ontologie recht hätte, könnte es unkörperliche und trotzdem allen gemeinsam zugängliche Gebilde in der Welt nicht geben. Sind solche dagegen als Tatsachen zu konstatieren, dann müssen wir den üblichen, am Dualismus von Körper und Seele orientierten Erfahrungsbegriff erweitern, um in ihn auch die unkörperlichen und trotzdem allen Individuen unmittelbar gemeinsam zugänglichen Gebilde aufzunehmen.

Damit ist im Grunde das Wesentliche klar. Gäbe es keine Wortbedeutungen, die mehrere Individuen unmittelbar als dieselben erfahren, die also nicht nur nicht körperlich, sondern auch nicht seelisch sind, so wäre ein Verständis der Menschen untereinander, das sie mit Hilfe der Sprache zustande bringen, nicht möglich. Wo wir Worte aussprechen, um uns dadurch mit einem anderen zu verständigen, setzen wir voraus, daß er dieselbe Bedeutung versteht, die wir mit den Worten meinen. Sonst gäbe es nur das, was wir „Mißverständnis“ nennen, ja auch dies Wort hätte keinen Sinn, falls es nicht so etwas wie ein Verständnis der Menschen untereinander gäbe.

Was viele hindert, hier klar zu sehen, ist der Umstand, daß die (weder körperlichen noch seelischen) verstehbaren Gebilde stets aufs engste mit den wahrnehmbaren verbunden sind, und zwar gilt das für sie mit Rücksicht sowohl auf das seelische als auch auf das körperliche Sein. Wir brauchen gewiß, um Bedeu-

tungen oder Sinngebilde zu erfassen, einen seelischen Akt. Der ist jedoch bei jedem Individuum ein anderer, und schon deshalb kann der verstandene identische Sinn nicht mit ihm zusammenfallen. Die enge Verbindung des seelischen mit dem verstehbaren Sein vermag also an der ontologischen Selbständigkeit der verstehbaren Gebilde nichts zu ändern. Vollends darf die Verbindung, die das verstehbare mit dem körperlichen Sein zeigt, nicht darüber täuschen, daß hier zwei ontologisch verschiedene Gebilde zusammen auftreten. Eine verstehbare Wortbedeutung kann dieselbe bleiben, wenn das wahrgenommene Wort, an dem sie „haftet", ein anderes wird, und ebenso ist es gleichgültig für das Sein des verstehbaren Sinngebildes, ob wir das Wort, mit dem es verbunden ist, hören oder sehen. Auch in dieser Hinsicht bleibt, bei völliger Verschiedenheit des sinnlich wahrnehmbaren körperlichen „Trägers", der verstehbare Gehalt derselbe.

Es gilt nun, die ontologische Eigenart des verstehbaren Seins genauer zu charakterisieren. Dabei liegt zunächst eine negative Bestimmung nahe. Alles körperliche und seelische Sein bezeichnen wir als „sinnlich". Das entspricht dem Sprachgebrauch, auf Grund dessen wir die aus seelischen und körperlichen Vorgängen bestehende Welt „Sinnenwelt" nennen. Es ist auch üblich geworden, einen „äußeren" von einem „inneren" Sinn zu trennen. Mit dem einen nehmen wir Körper, mit dem anderen Seelenleben wahr. Das können wir akzeptieren und sagen: auch das Seelenleben, z. B. als Gefühl oder als Willensvorgang, wenn wir es mit dem „inneren Sinn" erfassen, ist sinnlich. Die Bedeutungen dagegen, die wir verstehen, sind unseren Sinnen weder durch äußere noch durch innere Wahrnehmung zugänglich. Erst dann trennen wir sie mit der nötigen begrifflichen Schärfe von den seelischen und den körperlichen Vorgängen, mit denen sie verbunden sind, wenn wir sie ausdrücklich als unsinnlich bezeichnen. Allerdings ist die Bestimmung nur negativ. Aber sie reicht aus, weil jederzeit der Begriff des Verstehbaren das Wesen des unsinnlichen Seins in diesem Zusammenhang auch positiv angibt.

Durch die Trennung wollen wir durchaus nicht etwas prinzipiell „Neues" einführen. Wir greifen auf eine Unterscheidung zurück, die nahezu so alt ist wie die wissenschaftliche Philosophie über-

haupt. Schon für Platon war der wichtigste Unterschied im Weltganzen der von sinnlich (*αἰσθητόν*) und verstehbar (*νοητόν*). Später stellte man dem „sensiblen" Sein ein „intelligibles" gegenüber. Das meinen wir auch hier. Allerdings war damit früher ein anderer Unterschied verbunden, von dem wir abzusehen haben. Das Sinnliche galt als Diesseits und das Verstehbare als Jenseits. Solche „metaphysische" Umdeutung des Unterschiedes machen wir nicht mit. Wir beschränken uns zunächst auf die diesseitige Erfahrungswelt und finden gerade in ihr den Dualismus, den wir nicht besser zum Ausdruck bringen können als dadurch, daß wir von sinnlichen oder sensiblen Gebilden auf der einen, von verstehbaren oder intelligiblen Gebilden auf der anderen Seite sprechen.

Wir müssen, damit dies richtig verstanden wird, freilich den Begriff des Verstehbaren ebenso umfassend nehmen wie den des Sinnlichen, d. h. wir dürfen besonders nicht, wie es bei Platon und auch später der Fall war, lediglich an das durch den Verstand Verstehbare denken. Damit kämen wir zu einer einseitig „intellektualistischen" Deutung des verstehbaren Seins. Die theoretisch verstehbaren Wortbedeutungen und die wissenschaftlichen Sinngebilde waren nur ein Beispiel. Daneben gibt es noch viele Gebilde, die wir ebenfalls nicht wahrnehmen, sondern verstehen. Wir können von einem „mundus intelligibilis" sprechen und dazu das in der Erfahrung gegebene Sein als Ganzes rechnen, das sich nicht als seelisch und ebensowenig als körperlich begreifen läßt.

In anderer Richtung läßt sich der gemeinte Unterschied auch durch das verschiedene Verhältnis, welches die wahrnehmbaren und die verstehbaren Gebilde zur Zeit haben, erläutern. Alles sinnliche Sein, gleichviel ob es körperlich oder seelisch ist, verläuft so, wie es wahrgenommen wird, in der Zeit und verändert sich in ihr. Wir sehen einen Körper, z. B. ein Blatt, das grün ist. Wir beobachten, wie das Blatt im Herbst allmählich braun wird. Solche Veränderungen setzen wir überall in der Sinnenwelt voraus. Freilich gehen sie bei manchen Körpern so langsam vor sich, daß wir sie bisweilen nicht bemerken. Trotzdem sind wir der Überzeugung, daß es etwas Unveränderliches in der wahrnehmbaren Körperwelt nicht gibt, und dasselbe gilt vollends für das durch die „innere"

Wahrnehmung erfaßte seelische Leben. Wie verhält es sich dagegen mit den verstehbaren Wortbedeutungen? Von einer zeitlichen Veränderung der Art, wie wir sie bei seelischen und körperlichen Gebilden beobachten, darf hier keine Rede sein. Die Bedeutung des Wortes „grün" geht nie in die des Wortes „braun" über. Was wir an den beiden Worten verstehen, bleibt getrennt und unverändert dasselbe. Nicht anders steht es bei den Bedeutungen der Worte, mit denen wir seelisches Sein bezeichnen. Daher können wir sagen, daß, während zwischen sinnlich wahrnehmbaren Gebilden ein kontinuierlicher Übergang in der Zeit stattfindet, wir für das Gebiet des verstehbaren Seins scharfe Grenzlinien ziehen müssen, um ihre Seinsart zu kennzeichnen. Nicht eine kontinuierlich fließende, sondern eine diskrete und konstante Mannigfaltigkeit liegt hier vor. Der Satz: „natura non facit saltum" gilt gewiß für die Sinnenwelt, aber nicht für das verstehbare Sein und insofern auch nicht für alle Bestandteile unserer erweiterten Erfahrungswelt.

Das ließe sich leicht für viele Fälle im einzelnen zeigen. Für jede Sprache ist es charakteristisch, daß ihre Worte dauernde Bedeutungen tragen, soweit sie überhaupt nur je eine Bedeutung besitzen. Wir sagen allerdings, daß eine Wortbedeutung sich ändert. Aber das ist ungenau ausgedrückt. Wir meinen, daß ein Wort eine andere Bedeutung bekommt, und das sagt gegen die Unveränderlichkeit der einzelnen Wortbedeutung nichts. So tritt auch in dieser Hinsicht die ontologische Selbständigkeit des verstehbaren Gebiets gegenüber der Sinnenwelt zutage.

§ 17.

Sinn und Ganzheit.

Doch wir müssen noch einen wesentlichen Schritt weiter gehen. Wir haben uns bisher auf verstehbare Gebilde wie Wortbedeutungen als Beispiele beschränkt. Können wir von ihnen auch sagen, daß sie weder entstehen noch vergehen? Es hat einen guten Sinn, wenn man behauptet, sie seien einmal nicht gewesen und würden auch einmal wieder verschwinden. Wir kommen also, solange wir bei ihnen in ihrer Vereinzelung bleiben, zu keiner Entscheidung

über das Verhältnis des unsinnlichen, verstehbaren Seins zur Zeit. Das wird erst möglich, wenn wir auch hier den Begriff der Ganzheit ins Auge fassen.

Beschränken wir uns dabei zunächst wieder auf das Beispiel der Sprache. Die Worte lassen sich zu Sätzen verbinden und machen dann mit ihrer Mehrheit von Bedeutungen ein Ganzes aus, das ein verstehbares Gebilde zum Ausdruck bringt. Wir wollen es auch terminologisch von den Bedeutungen der einzelnen Worte dadurch trennen, daß wir von dem Sinn des Satzes sprechen. Dadurch scheint freilich zu dem bisher Festgestellten nichts prinzipiell Neues hinzuzukommen, besonders wenn wir an den üblichen Sprachgebrauch denken. Wir sind gewohnt, sowohl vom „Sinn" einzelner Worte wie von den „Bedeutungen" ganzer Sätze zu reden. Deshalb kann man annehmen, daß, wie der Satz sich aus Worten, der Sinn sich aus Bedeutungen so zusammensetze, daß der Satzsinn die bloße Nebeneinanderstellung oder nichts anderes als die „Summe" der einzelnen Wortbedeutungen sei. Aber diese Ansicht ist unzutreffend. Der Sinn eines Satzes unterscheidet sich grundsätzlich von der bloßen Summe der einzelnen Wortbedeutungen, und hieran können wir zugleich das Verhältnis der an Sätzen zu verstehenden Sinngebilde zur Zeit genauer bestimmen. Wir wählen als Beispiel einen Sinn, den wir als theoretisch wahr oder falsch verstehen. Die einzelnen Worte und deren bloße Summe sind weder wahr noch falsch. Erst der Sinn des ganzen Satzes besitzt theoretische Differenz. Worauf beruht das?

Das Verhältnis, in dem die einzelnen Wortbedeutungen zum Ganzen eines theoretischen Sinngebildes stehen, haben wir in den erkenntnistheoretischen Ausführungen schon erörtert. Es kommt jetzt darauf an, die ontologische Konsequenz daraus zu ziehen. Das Gebilde, das als wahr oder falsch verständlich ist, setzt sich gewiß aus Wortbedeutungen zusammen. Aber da die einzelnen Bedeutungen für sich noch nicht wahr oder falsch sind, muß das ganze Sinngebilde auch ontologisch, d. h. auf sein Sein hin betrachtet, etwas prinzipiell anderes sein als eine bloße Summe. Wir dürfen auch hier sagen: erst als Glieder eines Ganzen kommen die Bedeutungen der Worte in die theoretische Sinnsphäre. Die Worte 2 und 4 z. B. sind für sich weder wahr noch falsch, und auch ihre

Nebeneinanderstellung ist ohne theoretische Differenz. Bilden wir dagegen den Satz: 2×2 ist 4, so erhalten wir ein verstehbares Sinngebilde, das sich von dem Sein aller wahrnehmbaren seelischen oder körperlichen Vorgänge in noch anderer Weise unterscheidet als die einzelnen Wortbedeutungen. Es ist unmöglich, von ihm zu sagen, es sei einmal in der Zeit entstanden und werde einmal wieder vergehen. Diese Art des Seins besteht nur für den wahrnehmbaren Satz, durch den der Sinn zum Ausdruck kommt, und für den seelischen Akt, mit dem er verstanden wird, nicht aber für das Sinngebilde selbst. Dieses „gilt" unabhängig von der Zeit, und es kommt ihm damit auch ontologisch ein Sein zu, auf das der Begriff des Entstehens oder Vergehens sich nicht anwenden läßt, und das insofern „zeitlos" genannt werden kann.

Allerdings sind gerade in bezug hierauf Mißverständnisse möglich, und deshalb seien noch einige erläuternde Worte hinzugefügt. Mit Recht kann man sagen, daß Wahrheiten von den Menschen nicht immer gewußt worden sind, und daß sie insofern als im Lauf der Zeit entstanden betrachtet werden dürfen, ja müssen. Aber ob Menschen von einem wahren Sinn wissen oder nicht, ist für seinen ontologischen Begriff unwesentlich. Eine Wahrheit hört dadurch, daß sie nicht gewußt wird, nicht auf, wahr und zeitlos zu sein. Die Erfahrungswelt könnte niemals wissenschaftlich erkannt werden, wenn es in ihr nicht Gebilde gäbe, die sich als zeitlos verstehen ließen. Die Wahrheit einer Erkenntnis auch der zeitlichen Welt kann nicht selber zeitlich sein, d. h. nicht entstehen und vergehen.

Wer das bestreitet und meint, er könne auf dem „Standpunkt" des erkenntnistheoretischen „Relativismus" beharren, trotzdem aber noch irgend etwas als wahr aussagen, ist unfähig, einen Gedanken zu Ende zu denken. Gewiß bleibt es möglich, radikal „empiristisch" zu verfahren. Aber auch unser Erfahren hört sofort auf, theoretisch sinnvoll zu sein, sobald die Sätze der Empirie nicht als Ausdruck zeitlos gültiger Sinngebilde betrachtet werden. Sogar der radikalste Sensualismus, der als Theorie wahr sein will, setzt ein unsinnliches, zeitlos Seiendes voraus, das wir als wahr verstehen, denkt also nicht universal.

Das an Beispielen aufgezeigte Prinzip ist leicht zu erweitern. Nicht nur die Sinngebilde, die durch einzelne Sätze zum Ausdruck kom-

men, sind qualitativ eigenartige ontologische Ganzheiten gegenüber den einzelnen Wortbedeutungen, aus denen sie bestehen, sondern sie fügen sich selber wieder als Glieder in größere Ganzheiten ein. Eine wissenschaftliche Abhandlung besteht aus Sätzen, von denen jeder für sich als Ganzes ein theoretisches Sinngebilde zum Ausdruck bringen kann, aber sie ist zugleich selber ein Ganzes, und sie wird dies dadurch, daß die Gebilde, aus denen sich ihr Sinn zusammensetzt, ein theoretisches Sinnganzes ausmachen. Insofern verhält sie sich mit Rücksicht darauf, daß sie „Träger" von Sinngebilden ist, zu den Sätzen, aus denen sie besteht, analog, wie sich die einzelnen Wortbedeutungen zum Ganzen eines Satzsinnes verhalten. Abhandlungen lassen sich weiter von neuem als Glieder einem noch größeren Ganzen einfügen, nämlich der Wissenschaft, zu der sie gehören. Diese besteht aus vielen Abhandlungen oder aus umfassenden Werken, die durch den mit ihnen verbundenen Wahrheitssinn Glieder eines umfassenden Gesamtsinnes werden. Ja, auch damit haben wir noch nicht das letzte Ganze auf theoretischem Gebiet erreicht. Wie sich die Abhandlungen zum Sinnganzen einer Wissenschaft zusammenschließen, können auch die verschiedenen Wissenschaften als Glieder eines noch umfassenderen Ganzen angesehen werden. Doch liegt dies Ganze noch nicht in Sätzen vor, die es zum Ausdruck bringen. Der Begriff der einen, alles umfassenden Wissenschaft schließt als der eines Sinngebildes auch das ein, was noch nicht erkannt ist und trotzdem als Wahrheit irgendwie „besteht". Es handelt sich dabei, wie wir auch sagen dürfen, um die Wissenschaft als „Ideal", das durch den erkennenden Menschen erst „verwirklicht" werden *soll*. In ihm haben wir dann das letzte Ganze, zu dem alle theoretischen Sinngebilde als Glieder gehören, und unter universalen ontologischen Gesichtspunkten muß auch dies „ideale" Gebilde irgendwie „sein", obwohl kein Mensch es jetzt schon inhaltlich kennt.

§ 18.

Sinn und Wert.

Zur Erläuterung der ontologischen Eigenart des verstehbaren Seins haben wir uns zuerst an ein besonderes Gebiet, nämlich an den

theoretischen Sinn gehalten, und zwar deshalb, weil an ihm die Gedanken logisch zwingend zu begründen sind, d. h. so, daß ihre Verneinung zu einem Widersinn führen würde. Wir wissen aber zugleich, daß dadurch unsere Darstellung einen einseitigen Charakter erhalten hat. Wir dürfen das Gebiet des verstehbaren Seins nicht mit dem des theoretisch verstehbaren Sinnes gleichsetzen. Doch bleiben wir zunächst noch bei ihm als Beispiel, und zwar wieder, um in logisch zwingender Betrachtung noch einen anderen Begriff als mit dem der Sinnganzheit notwendig verbunden aufzuzeigen, nämlich den des Wertes, den wir zunächst absichtlich beiseite gelassen haben. Inwiefern ist er mit dem Begriff des theoretischen Sinnes verknüpft?

Alle Menschen, die Wissenschaft treiben, streben nach dem Verstehen wahrer Sinngebilde und wollen dementsprechend nicht in Irrtum verstrickt bleiben. Wir suchen mit anderen Worten in der Wissenschaft das Wahre und meiden das Falsche. Was ergibt sich bereits aus dieser Art unseres subjektiven Verhaltens als eines alternativen Stellungnehmens? Die Antwort ist einfach. Wo wir etwas suchen, tun wir es deswegen, weil das Gesuchte für uns einen Wert besitzt. Das völlig Wertfreie zu suchen, kann niemandem einfallen. Das läßt uns „gleichgültig", wir „kümmern" uns nicht darum. Etwas Entsprechendes gilt für den Fall, in dem wir etwas meiden. Wir tun es deshalb, weil das Gemiedene, wie wir sagen, einen „Unwert" hat, d. h. nicht etwa nur negativ wertfrei oder wertindifferent, sondern wertfeindlich ist.

Daraus schon wird klar: Wahrheit und Falschheit sind für den wissenschaftlichen Menschen ein Wertpaar oder ein „Wertgegensatz", wie für anders eingestellte Menschen z. B. Lust und Schmerz, Gut und Böse, Schön und Häßlich Wertpaare sind. In allen diesen Fällen stellt die eine Seite das dar, was sein soll, weil es positiv werthaft, die andere Seite das, was nicht sein soll, weil es wertfeindlich ist. Mit den theoretisch verstehbaren Sinngebilden kommen wir also nicht nur in das Gebiet des Unsinnlichen und Zeitlosen, sondern zugleich zu einem Seienden, das sich von jeder nur psychophysischen Realität auch durch seinen Wertcharakter und den damit verbundenen Wertgegensatz unterscheidet. Von allem, was bloß körperlich oder bloß seelisch ist, können wir onto-

logisch immer nur fragen, ob es wirklich, oder ob es nicht wirklich sei. Mit den Gebilden des Seins dagegen, die wir an wahren Sätzen als deren Sinn verstehen, ist notwendig ein positives Wertmoment, mit denen, die wir an falschen Sätzen verstehen, ebenso notwendig ein negatives Wertmoment verknüpft, und das setzt einen Wertgegensatz voraus, den die Sinnenwelt des bloß psychophysischen Seins als solche, d. h. in ihrer begrifflichen „Reinheit" nicht kennt.

Das widerstreitet freilich gerade mit Rücksicht auf den theoretischen Sinn weit verbreiteten Ansichten. Man hat sich daran gewöhnt, alle Werte für außertheoretisch und das Werten des Menschen dementsprechend für unvereinbar mit der nur nach Wahrheit suchenden Wissenschaft anzusehen. Man begründet das bisweilen so, daß man sagt: Werte seien durchweg abhängig vom wertenden Subjekt und stünden deshalb im Widerspruch mit der „objektiven" Wahrheit, denn jedes Individuum habe seine besonderen Werte, ebenso wie es sein besonderes Seelenleben hat.

Wie werden wir uns hierzu stellen? In vielen Fällen trifft es gewiß zu, daß der Wert, der mit einem Sinngebilde verknüpft ist, zugleich als von den psychischen Akten des Wertens der Individuen „abhängig" gedacht werden muß. Aber bei den theoretischen Sinngebilden liegt es anders. Die mit ihnen verbundenen Werte gelten unabhängig vom Akt des wertenden Subjekts, und gerade deswegen haben wir uns zunächst an sie als Beispiel gehalten. An ihnen tritt die ontologische Selbständigkeit des verstehbaren Seins auch mit Rücksicht auf den Wert am zwingendsten hervor. In anderen Fällen kann man die in sich ruhende, von der Wertung durch das Subjekt unabhängige, Geltung des Wertes bezweifeln. Auf dem theoretischen Gebiet schließt der Wahrheitswert, der die Elemente eines Sinnganzen zusammenbringt, jeden Zweifel als widersinnig aus, und er gestattet es uns, von einer theoretisch verstehbaren „Welt" zu reden, die als das letzte Ganze alle ihre Bestandteile zu ihren „Gliedern" macht.

§ 19.

Das Problem des verstehbaren Weltganzen.

Damit ist der Begriff des Sinnes und der Sinnganzheit an dem einen Beispiel des theoretisch wahren Sinnes soweit geklärt, daß wir von dem besonderen Fall zu einer allgemeinen Betrachtung fortschreiten können. Wie ist das Gesamtgebiet des Sinnes, also die verstehbare „Welt", zu charakterisieren?

Um dies klar zu legen, gibt es verschiedene Wege. Wir wollen hier zunächst an weitere Einzelheiten, und zwar daran anknüpfen, daß schon der sinnlich wirkliche „Träger" des Sinnes, mit dem wir es bisher zu tun hatten, nämlich die Sprache, durchaus nicht nur theoretische, d. h. wahre oder falsche Sinngebilde zum Ausdruck zu bringen braucht. Es gibt, wie jeder weiß, Sätze, an denen andere Sinngebilde als theoretische Wahrheiten oder Irrtümer „haften". Wir verwenden die Sprache z. B. zur Verständigung im praktischen Leben in manchen Fällen so, daß wir dabei an wahr oder falsch nicht denken, oder wir benutzen sie zur Schöpfung von Kunstwerken, die wir Dichtungen nennen, und in beiden Fällen ist der Sinn, den wir dann mit ihr verbinden, in seiner Eigenart von einem theoretischen Sinn zu trennen. Trotzdem handelt es sich auch dabei um Gebilde, die wir nicht sinnlich wahrnehmen, sondern unsinnlich verstehen. Sie kommen an Körpern zum Ausdruck, sind jedoch selber nicht körperlich und trotzdem mehreren, ja eventuell allen Individuen gemeinsam zugänglich, also auch nicht seelisch. Das, was die außerwissenschaftliche Sprache bedeutet, spielt in den meisten Zeiten unseres wachen Lebens, insbesondere dann, wenn wir sozial, d. h. in Gemeinschaft mit anderen Menschen leben, eine große Rolle, und daran zeigt sich bereits, wie umfassend das Gebiet des Seienden ist, das innerhalb der Erfahrungswelt liegt, ohne darum physisch oder psychisch zu sein. Hat man einmal darauf die Aufmerksamkeit gelenkt, so muß man begreifen, wie abweichend von dem „Dogma" des psychophysischen Dualismus der ontologische Begriff der Erfahrungswelt von der Philosophie zu bilden ist.

Eine erschöpfende Aufzählung der verschiedenen Arten von sprachlichen Sinnträgern ist nicht leicht durchzuführen und hätte

hier keinen Zweck. Jeder Tag unseres Lebens vom Aufwachen bis zum Einschlafen, ja eventuell unser Traumleben, ist erfüllt von dieser Art des unsinnlichen, aber trotzdem unmittelbar erfahrenen Seins. Wir können sagen, daß alles Wichtige in unserem Leben nicht nur physisch oder psychisch sein kann, denn „wichtig" ist uns allein das, was wir nicht nur sinnlich wahrnehmen, sondern auch irgendwie verstehen. Die Erweiterung des Erfahrungsbegriffes über die psychophysische Realität hinaus wäre also selbst dann nötig, wenn der verstehbare Gehalt der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht mit zur Erfahrungswelt gerechnet werden müßte.

Doch auch damit ist das Gebiet dessen, das hier ontologisch in Betracht kommt, nicht erschöpft. Wir sind gewohnt, das Wort „Sprache" außerdem in übertragener Bedeutung zu verwenden, und das erklärt sich daraus, daß auch dort, wo Worte nicht vorhanden sind, trotzdem etwas Analoges vorliegt wie das, was wir an gesprochenen Worten erfahren. Wir sagen, daß etwas zu uns „spricht" sogar dann, wenn wir nicht ein einziges Wort hören oder sehen. Es kommt darauf an, daß dies „Sprechende" durchweg nicht allein sinnlich wahrnehmbar, sondern zugleich verstehbar und insofern unsinnlich ist. Solche „Sprache" hat z. B. jedes Musikwerk, d. h. eine Folge von Tönen, und ebenso jede farbige Fläche, die wir „Bild" nennen. Auch noch andere hörbare oder sichtbare Gebilde, die nicht aufgezählt zu werden brauchen, führen eine „Sprache", zu der sie keiner Worte bedürfen, um uns etwas zu „sagen", das wir verstehen. Wir denken dabei etwa an eine Art des Blickes oder des Händedruckes. Sie können unter Umständen sehr „sprechend" oder „vielsagend" sein, und sie sind insofern notwendig mit unsinnlich verstehbarem Sein verbunden.

Doch es gibt auch Fälle, in denen der Ausdruck „Sprache" weniger geeignet ist, um das zu kennzeichnen, was eine Verbindung von sinnlich wahrnehmbarem Sein mit verstehbaren Bedeutungen darstellt. So hat z. B. der Gesichtsausdruck eines Menschen die Fähigkeit, uns ohne Worte den Sinn dessen, was in dem Menschen vorgeht, verstehen zu lassen, und dann werden wir statt von Sprache lieber von Antlitz reden. Das Wort bezeichnet ebenfalls einen Körper, der einen verstehbaren Sinn zum Ausdruck bringt, und auch in diesem Falle sind wir geneigt, das Wort „Ant-

litz" zu übertragen. Nicht nur den Menschen und Tieren, die ein Antlitz in der eigentlichen Bedeutung des Wortes besitzen, sondern auch anderen Körpern, z. B. Landschaften, legen wir ein „Antlitz" bei, das wir als Träger von Sinngebilden verstehen. Auch sie vermögen uns ohne Sprache etwas Verständliches zu „sagen". Oder noch ein Beispiel: „Ein anderes Antlitz hat, eh' sie geschehen, ein anderes die vollbrachte Tat."

Doch es ist nicht notwendig, daß wir die Beispiele für die hier gemeinten, ontologisch wesentlichen Tatsachen noch mehr häufen. Nur darauf sei noch hingewiesen, wie wichtig auf diesem Gebiet auch das körperliche Sein als Sinnträger ist, und weshalb es daher nicht angeht, das verstehbare irgendwie mit seelischem Sein gleichzusetzen. Landschaften z. B. sind nicht in dem Sinne „beseelt" wie menschliche Lebewesen. Wenn man sie trotzdem beseelt nennt, so kann man damit nicht etwas Psychisches meinen, sondern nur etwas Sinnvolles. Der Sprachgebrauch ist hier leider sehr ungenau, und darauf beruht wohl hauptsächlich die übliche Verwechslung von beseelten mit sinnvollen Gebilden. Die Wissenschaft vom Weltganzen darf in der Ontologie das nicht mitmachen. Beseeltes Sein kann sinnlos sein, und umgekehrt ist bisweilen unbeseeltes, rein körperliches Sein Träger eines Sinnes. Insofern gibt es einerseits Seelenleben, an dem nichts zu verstehen ist, und andererseits Körper, die verstehbare Gebilde zum Ausdruck bringen.

Hierdurch muß zugleich deutlich werden, wie wenig der ontologische Unterschied von körperlich und seelisch dort maßgebend sein darf, wo es sich um den Sinn unseres Lebens handelt. Er ist ontologisch auch nicht etwa nur an seelisches Sein gebunden, sondern Körper kommen dabei, insbesondere dort, wo es sich um soziales Leben handelt, überall als Sinnträger mit in Betracht. Wir bedürfen ihrer stets, um an Sinngebilde, die das Seelenleben fremder Menschen erfüllen, überhaupt heranzukommen. Nur Körper haben insofern eine für mehrere Menschen gemeinsame „Sprache" oder ein gemeinsames „Antlitz". Gegenüber der verbreiteten Neigung, die leibliche Existenz auch im diesseitigen Leben gegenüber dem seelischen Sein herabzusetzen, ist eine Rehabilitierung der Körperwelt als Sinnträger nötig. In der Familie, im Beruf, in der Volksgemeinschaft ist stets auch ein Körper als Aus-

drucksmittel des Sinnes beteiligt und insofern ontologisch nicht wegzudenken.

In seiner anthropologischen Bedeutung braucht das nicht weiter verfolgt zu werden. Wir bleiben zunächst bei der Ontologie, und nachdem wir die verschiedenen Träger des unsinnlichen verstehbaren Seins charakterisiert haben, wenden wir uns den verstehbaren Sinngebilden selber mit Rücksicht auf die Art ihres Seins zu. Dabei ist wieder das Ganzheitsproblem zu stellen, d. h. die Frage, wie weit von einer umfassenden „Welt" des verstehbaren Seins oder von einem intelligiblen Universum geredet werden kann, das als „mundus intelligibilis" sich in seiner Eigenart vom „mundus sensibilis" deutlich abhebt. Welche Mittel besitzen wir, das Gebiet des verstehbaren Seins als Ganzes systematisch-philosophisch zu bestimmen? So wie bei der Körperwelt können wir hier nicht verfahren. Räumliche und zeitliche „Merkmale" fallen als unbrauchbar weg. Wir müssen vielmehr auf das reflektieren, was wir schon bei den theoretischen Sinngebilden hervorhoben. Wir sahen, wie die einzelnen Wortbedeutungen sich durch die Beziehung auf den Wahrheitswert zum Ganzen eines theoretischen, wahren oder falschen Sinngebildes zusammenschließen. Das in diesem besonderen Falle zum Ausdruck kommende Prinzip haben wir zu verallgemeinern, um das Universum aller der Sinngebilde kennen zu lernen, die das Sein der Erfahrungswelt über die psychophysische Sinnenwelt hinaus vervollständigen.

Wir werden damit vor die Aufgabe gestellt, über das Universum der Werte klar zu werden, die dem Sinnganzen einer intelligiblen „Welt" zugrunde liegen, und damit mündet die Lehre vom verstehbaren Sein notwendig in eine Philosophie der Werte. Sie kann aus den Gründen, die sie als Ganzheitserkennen mit einem System von Begriffen verknüpfen, nur so angestrebt werden, daß wir nach einem System aller Werte suchen. Das bedeutet in gewisser Hinsicht nichts anderes, als daß wir uns systematisch befreien von der einseitig intellektualistischen Auffassung des „intelligiblen" Seins, also auch auf dem Gebiet der Bedeutungen und Sinngebilde allseitig denken lernen. Der Begriff eines umfassenden Wertsystems ist das einzige Mittel, das uns zu einer systematischen Erkenntnis des Universums der Sinngebilde führt.

Zugleich stellt uns dieser Gedanke vor eine Schwierigkeit. Wir dürfen ein System nicht unabhängig von der Erfahrung „konstruieren", da das dem Begriff der Wissenschaft auch hier widersprechen würde. Wir brauchen also ein der Erfahrung zugängliches Material, um an ihm das Wertganze zu erkennen, und dies ist uns nicht mehr erreichbar, sobald wir an den Sinn eines über das menschliche Leben hinausragenden „Kosmos" denken. Sinnvolles Leben wird in der Erfahrung nur als menschliches Leben bekannt. Die Aufgabe, den „mundus intelligibilis" auf Grund eines Wertsystems zu erkennen, kann daher nicht mehr Sache der allgemeinen Ontologie sein, sondern gehört in den Teil der Philosophie, den wir als Anthropologie charakterisiert haben. An dieser Stelle des systematischen Aufbaues ist es zutreffend, daß wir nur vom Menschen aus die „Welt" zu begreifen imstande sind. Wir werden daher die Aufgabe, einen Begriff des Ganzen aller Werte und Sinngebilde zu erhalten, erst im letzten Kapitel in Angriff nehmen.

§ 20.

Der ontologische Dualismus der Erfahrungswelt.

Das bedeutet aber nicht, daß wir mit den allgemeinen ontologischen Problemen auch nur der Erfahrungswelt bereits fertig wären. Zunächst müssen wir zusehen, was schon die bisher gewonnenen Ergebnisse für den umfassenden Begriff der Erfahrungswelt überhaupt bedeuten, und im Zusammenhang damit ist dann zu zeigen, worauf die früher dargelegten Schwierigkeiten beruhen, die sich für eine „einheitliche" Auffassung der Erfahrung durch die Einzelwissenschaften solange ergeben, als die Erkenntnis sich auf die Sinnenwelt beschränkt [1]).

Wir stehen jetzt vor einem anderen als dem üblichen Dualismus innerhalb der Erfahrungswelt. Wir müssen von zwei „Welten" der Erfahrung reden, der sinnlichen, die aus Körpern und Seelenleben besteht, einerseits und der unsinnlichen, die sich aus verstehbaren und wertverbundenen Gebilden zusammensetzt, andererseits. Anders ausgedrückt: wir erfahren nicht nur sinnliches Sein

1) Vgl. oben § 14, S. 75 f.

durch „äußere“ und „innere“ Wahrnehmung, sondern wir erfahren ebenso auch unsinnliches Sein, das wir als Bedeutung und Sinn verstehen. Damit schon ist eine weittragende Konsequenz für die ontologische Auffassung der Erfahrungswelt in ihrer Totalität verknüpft. Sie tritt sogleich zutage, wenn wir daran denken, daß auch bei solchen Philosophen, die weit davon entfernt sind, nur die Sinnenwelt als seiend anzuerkennen, die also jeden „Sensualismus“ ablehnen, trotzdem die Neigung besteht, den „ersten Stoff“ oder die *πρώτη ὕλη* der Erfahrungswelt ausschließlich als sinnlich anzusehen, also erst in den Formen des Stoffes, nicht schon in seinem Inhalt, unsinnliche Faktoren anzuerkennen. Man kann diese Ansicht als hyletischen Sensualismus bezeichnen, und man wird finden, daß auch ein Denker wie Kant an ihm festhielt, so sehr er sonst den Sensualismus überhaupt ablehnte. Unser ontologischer Dualismus innerhalb der Erfahrungswelt zeigt im Gegensatz dazu: es gibt erfahrbares Sein, das sozusagen durch und durch, d. h. nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalt nach unsinnlich ist.

Der für uns so entstehende empirische Grundgegensatz hat mit dem Dualismus von Körper und Seele im Prinzip nichts gemein, d. h. die entscheidende Weltalternative für das Diesseits ist nicht mehr die von physisch oder psychisch, sondern die von wahrnehmbar oder verstehbar. Der neue Dualismus muß ontologisch an die Stelle der Zweiheit von körperlichem und seelischem Sein treten. Selbstverständlich wird man trotzdem Ausdrücke wie „beseelt“ und vollends „vergeistigt“ im Sprachgebrauch des täglichen Lebens auch für sinnvolles Sein benutzen, und es wäre pedantisch, dagegen etwas zu sagen. In der wissenschaftlichen Philosophie jedoch, die auf eindeutige Begriffe dringen muß, sollte man, wenn man sinnvoll oder bedeutungsvoll meint, sich vor dem ungenauen Sprachgebrauch des täglichen Lebens hüten. Aus theoretischen Gründen sind wir gezwungen, das bloß Psychische mit dem Physischen zusammen als sinnfrei auf die eine Seite der letzten empirischen Weltalternative zu bringen und ihm das weder physische noch psychische Sein der Bedeutungen und Sinngebilde auf der andern Seite gegenüberzustellen.

Der Gedanke führt zugleich zu einem neuen Problem. Man

wird meinen, die sinnliche und die verstehbare Welt seien gerade nach unseren Ausführungen zwei grundsätzlich verschiedene Bezirke. Können sie unverbunden bleiben? Es genügt zu ihrer Verbindung in der Tat nicht, daß wir seelisches und körperliches Sein sinn-„erfüllt" oder bedeutungs-„voll" nennen. Denn in solchen Bildern hat man die zu suchende Einheit beider Gebiete noch nicht. Wie haben wir uns ihre Beziehung zueinander streng begrifflich, ohne Bild zu denken? Dafür genügt auch der Hinweis auf die Tatsache nicht, daß sinnliches und verstehbares Sein uns stets als miteinander „verbunden" gegeben sind. Auch Körper werden nur durch seelische Akte von uns erfaßt und sind insofern uns ebenfalls stets als mit ihnen „verbunden" gegeben. Trotzdem wäre es verfehlt, auf Grund dieser Tatsache das Verhältnis von körperlichem und seelischem Sein wissenschaftlich als „Einheit" bestimmen zu wollen. Wir müssen, ebenso wie wir raumerfüllendes physisches Sein vom nicht-raumerfüllenden psychischen Sein trennen, auch die Scheidung der gesamten körperlich-seelischen Sinnenwelt von allen verstehbaren Gebilden konsequent durchführen. Erst nachdem das geschehen ist, können wir das Problem der „Einheit" der Erfahrungswelt in ihrer Totalität stellen.

Es wird im Interesse der Trennung gut sein, daß wir auch die wichtigsten faktisch vorliegenden „Verbindungen" der beiden begrifflich auseinanderzuhaltenden Gebiete im einzelnen noch etwas näher ins Auge fassen. Dabei gehen wir wieder vom theoretischen Gebiet aus. Inwiefern ist in ihm Sinnliches mit Unsinnlichem verknüpft, und worauf haben wir daher zu achten, wenn es darauf ankommt, das Problem des neuen Dualismus und seiner Überwindung deutlich zu sehen? Das ergibt sich zum Teil schon daraus, daß alle verstehbare Erkenntnis zum unsinnlichen Gebiet gehört, und daß daher auch die Begriffe der erkannten Teile der Sinnenwelt unsinnlich verstehbare Gebilde mit umfassen. Um hier volle Klarheit zu erhalten, dürfen wir uns jedoch nicht auf die spezifisch wissenschaftliche Erkenntnis beschränken. Schon unsere vorwissenschaftliche Auffassung der Erfahrungswelt ist weit davon entfernt, rein sinnlich zu sein. Das läßt sich am besten zeigen, wenn wir das Verhältnis der Sprache zur Sinnenwelt ins Auge fassen, deren Sinn wir schon vor aller Wissenschaft verstehen.

Um von der Sinnenwelt, wie sie als noch unerkanntes „Material" der Erkenntnis vorliegt, überhaupt reden zu können, bedürfen wir der Worte und ihrer Bedeutungen, kommen also nur mit Hilfe verstehbarer, d. h. unsinnlicher Gebilde an die Sinnenwelt heran. Nirgends haben wir, wenn wir im vorwissenschaftlichen Leben von der Sinnenwelt etwas aussagen, sie in ihrer „Reinheit", d. h. so, wie sie, abgesehen von den verstehbaren Wortbedeutungen, für sich besteht, und aus den Wortbedeutungen wird vieles in das Seiende übertragen, das wir beim Beginn der wissenschaftlichen Erkenntnis mit Unrecht für ein sinnlich gegebenes Material halten. Im ontologischen Interesse müssen wir fragen: was an den Gegenständen, die wir als „Material" der Wissenschaft vor uns haben, wird ausschließlich durch sinnliche Wahrnehmung erfaßt, und was daran ist lediglich verstehbar? Daß wir darauf achten, ist um so notwendiger, als wir alle von Jugend auf in eine Auffassung der Welt hineinwachsen, in der wahrnehmbares und verstehbares Seiendes aufs engste miteinander verknüpft sind. Unsere Auffassung der Sinnenwelt ist von vorneherein durchweg von unsinnlichen, verstehbaren Gebilden durchsetzt, von denen wir sagen können, daß sie sich, meist als Wortbedeutungen, wie eine Art von Netz oder Schleier über die gesamte Sinnenwelt legen. Sie lassen uns infolgedessen an die Erfahrungswelt nur soweit heran, als diese aus sinnlichen und zugleich aus unsinnlichen Faktoren besteht.

Um das recht deutlich zu machen, wollen wir noch verschiedene Richtungen der durch die Wortbedeutungen bestimmten vorwissenschaftlichen Auffassung der Erfahrungswelt, eine generalisierende und eine individualisierende, unterscheiden. Die eine von ihnen ist dadurch charakterisiert, daß die Worte, die wir brauchen, obwohl sie sich auf die aus lauter Individuen bestehende sinnliche Wirklichkeit beziehen, durchweg allgemeine Bedeutungen haben. Sogar die meisten der Worte, die wir verwenden, bezeichnen nicht Individuen, sondern Gattungen, und schon das praktische Leben bedarf solcher Namen mit generellen Bedeutungen, denn durch sie allein werden wir befähigt, eine Fülle von verschiedenen Objekten „mit einem Schlage" zu bezeichnen und uns damit in der sonst verwirrenden Mannigfaltigkeit der durchweg individuellen Gestaltungen der Sinnenwelt zurechtzufinden. Wir dürfen aber

darüber im ontologischen Interesse nie vergessen, daß es in der Sinnenwelt als „wirklich" oder „real" keine allgemeinen, sondern nur individuelle Gegenstände gibt. Insofern besteht zwischen den Wortbedeutungen und den Gegenständen, über die wir mit ihrer Hilfe reden, eine Kluft, als die Gegenstände sinnlich sind, die Namen dagegen, mit denen wir sie bezeichnen, eine unsinnliche Bedeutung besitzen, und als es daher in der stets individuellen sinnlichen Wirklichkeit Vorgänge, die mit dem genau zusammenstimmen, was durch die allgemeinen Bedeutungen der Worte von ihnen ausgesagt wird, gar nicht gibt.

Eine solche Kluft besteht ebenso auch dort, wo wir nicht generalisieren, sondern die individuellen Gestalten der Wirklichkeit in ihrer Individualität ins Auge fassen. Wir kommen damit dem, was wirklich in der Sinnenwelt vorgeht, zwar näher, aber auch dabei wird nur das „Wesentliche" an der Sinnenwelt berücksichtigt und das „Unwesentliche" beiseite gelassen. Anders können wir wegen der anschaulich unübersehbaren Mannigfaltigkeit a l l e s sinnlich realen Seins nirgends verfahren. Unsere Auffassung der Sinnenwelt ist daher durch unsinnliche Faktoren überall anders gegliedert als die Sinnenwelt selbst, oder n u r unsere Auffassung ist im eigentlichen Sinn des Wortes „gegliedert", während die wahrnehmbare Wirklichkeit selbst, abgesehen von den verstehbaren Gebilden, mit denen wir sie auffassen, ihrem rein sinnlichen Sein nach überhaupt keine Gliederung von der Art besitzt, wie unsere Auffassung sie zeigt. Dieser Gedanke hat auch ontologische Bedeutung, denn nur mit seiner Hilfe läßt sich der umfassende Dualismus der Erfahrungswelt von wahrnehmbarem und verstehbarem Sein, den wir an die Stelle des psychophysischen Dualismus setzen, in klarer Weise zum ontologischen Problem machen. Die Kluft zwischen dem Gehalt der unsinnlichen Wortbedeutungen, mit denen wir die Gegenstände auffassen, einerseits und dem Gehalt der sinnlichen Wirklichkeit, auf welche die Bedeutungen sich beziehen, andererseits, besteht ontologisch trotz oder gerade wegen der engen Verbindung, die bei allem sinnvollen Reden über die Welt zwischen dem Sinnlichen, das wir wahrnehmen, und dem Unsinnlichen, das wir verstehen, zu finden ist.

Schon früher hat man in der Philosophie sowohl auf die Ver-

bindung als auch auf die Trennung der Gebiete des Sinnlichen und des Unsinnlichen hingewiesen. Doch ist das meist in der Weise geschehen, daß man, unter der Voraussetzung des hyletischen Sensualismus, das Unsinnliche nur in der Erkenntnis f o r m sah, den Inhalt dagegen bei der Erkenntnis der Erfahrungswelt durchweg für sinnlich hielt. In der Unterscheidung von Form und Inhalt steckt gewiß auch ein wichtiges Problem. Wir weisen hier jedoch auf diese Unterscheidung nur deswegen hin, um zu sagen, daß sie uns bei der Behandlung des Problems der Trennung und der Verbindung vom Sinnlichen und Unsinnlichen nicht g e n ü g t.

§ 21.

Organismen als Ganzheiten.

Doch die bisher aufgezeigte Verbindung und Trennung des Wahrnehmbaren und Verstehbaren ist noch nicht die wichtigste für die Ontologie. Wir müssen die Erfahrungswelt auch daraufhin untersuchen, wie weit schon in ihren vielfach für rein sinnlich gehaltenen, noch nicht erkannten „Gegenständen" selber etwas Unsinnliches steckt. Dies Unsinnliche rechnet man nicht selten mit zur Sinnenwelt, weil man nicht gelernt hat, das verstehbare unsinnliche Sein durchweg von dem sinnlich wahrnehmbaren Sein begrifflich zu trennen.

Als wir zuerst uns mit der Sinnenwelt beschäftigten, haben wir vorausgesetzt, daß ihre Erkenntnis als bloße Sinnenwelt durchweg möglich sei, und daß die Art, wie wir sie erkennen, daher grundsätzlich von der jeder Erkenntnis des verstehbaren Seins geschieden werden müsse. Jetzt, nachdem wir den Begriff des verstehbaren Seins genauer bestimmt haben, blicken wir nocheinmal auf die Sinnenwelt zurück und fragen, wie weit es möglich ist, das, was viele „Sinnenwelt" zu nennen gewohnt sind, als n u r sinnlich seiend zu betrachten. Zeigen sich nicht mit manchen Gegenständen, die man zur Sinnenwelt rechnet, schon v o r ihrer Erkenntnis Faktoren verbunden, die nicht wahrnehmbar, sondern lediglich verstehbar sind? Mit dieser Frage kommen wir zugleich zu den Problemen zurück, die sich ergaben, als eine „einheitliche" Auffassung der gesamten Sinnenwelt in allen ihren Teilen durch

die Wissenschaft sich als nicht möglich erwies. Dafür haben wir jetzt die wahren Gründe zum Bewußtsein zu bringen, und es wird gut sein, wenn wir dabei wieder wie oben das körperliche und das seelische Sein gesondert betrachten.

Wir gehen von der Körperwelt aus, und zwar von dem Begriff ihrer Totalität. Die Gesamtheit des physischen Seins ist jedenfalls ein Ganzes, und dies soll von der Naturwissenschaft auch als Ganzes erkannt werden. Die allgemeine Theorie, die man zu diesem Zweck bildet, trägt, wie wir sahen, den Charakter des Mechanismus. Doch sahen wir auch, daß es Körper gibt, die der mechanischen Auffassung widerstreben, und zwar war es der Ganzheitscharakter der Organismen, der es verbot, sie als bloße „Summen" ihrer Teile quantitativ zu begreifen [1]). Jetzt sind wir in der Lage, das, was wir früher festgestellt haben, aus unserem dualistischen Erfahrungsbegriff heraus noch besser zu verstehen. Wir denken dabei auch an den Begriff der „Zweckmäßigkeit", der mit dem des Organismus verbunden ist. Dann tritt das, was wir meinen, am deutlichsten zutage. Die Eigenart des organischen Lebens wird vielfach geradezu in seiner Zweckmäßigkeit oder „Zielstrebigkeit" gefunden. Die Teile des Organismus werden nach dieser Ansicht dadurch zu Gliedern, daß sie sich mit Rücksicht auf einen Zweck zur Einheit zusammenschließen. Das macht ihr mechanisches Begreifen unmöglich, und das zeigt zugleich, daß es sich dabei um einen Faktor handelt, der nicht mehr wahrnehmbar, sondern nur verstehbar, also nicht sinnlich, sondern unsinnlich ist. Dem zweckmäßigen Organismus wohnt, wie wir auch sagen dürfen, ein „Sinn" inne, den die mechanische Auffassung nie in ihre Begriffe aufzunehmen vermag. Ja, wir können sagen, daß mit dem Zweckgedanken ursprünglich der Gedanke an einen Wert verknüpft ist, denn es hätte keinen Sinn, etwas als Zweck zu setzen, wenn es sich nicht um etwas Erstrebenswertes handelte. Die Biologie wird freilich, falls sie als Naturwissenschaft konsequent verfährt, den Wertgedanken insofern beiseite lassen, als sie an keinen besonderen Wert mehr denkt. Aber auch sie kann den Begriff eines „teleologischen" Zusammenhanges, den die Glieder mit dem Ganzen des Organismus besitzen, nicht entbehren, und schon dadurch ver-

1) Vgl. oben § 11, S. 61.

läßt sie das Gebiet des Wahrnehmbaren, um sich verstehbaren Gebilden zuzuwenden. Sie sieht dies verstehbare Sein auch nicht erst als Produkt der begrifflichen Auffassung ihrer Gegenstände an, sondern sie verlegt es in die Gegenstände selbst, und sie bleibt dadurch allein Wissenschaft vom „lebendigen" Sein, daß sie das tut.

Auch ohne daß wir hierauf näher eingehen, muß klar sein: der Organismus unterscheidet sich, selbst abgesehen von seiner Erkenntnis, also schon als „Material" der Wissenschaft, vom Mechanismus dadurch, daß er kein rein sinnliches Gebilde mehr ist, sondern seinen Namen nur soweit verdient, als der Zusammenhang seiner Glieder sich irgendwie *verstehen* läßt, und dies ist zugleich der Grund, weshalb wir den Organismus nicht in eine bloße *Summe* seiner wahrnehmbaren Teile auflösen können. Von hier aus läßt sich wenigstens das *Problem* des Organismus erkennen, und mehr brauchen wir in unserem Zusammenhange nicht. Schon die bisher gewonnene Einsicht bringt die Gedanken zu einem vorläufigen Abschluß, von denen wir bei der Ontologie der Körperwelt ausgegangen sind [1]). Die Schwierigkeiten, auf welche die Biologie bei dem Gedanken an die allgemeinste mechanische Körpertheorie stößt, konnten wir solange nur in ihrer Tatsächlichkeit feststellen, als wir die Erfahrung der Körperwelt noch für rein sinnlich hielten. Jetzt, nachdem wir den Begriff der Erfahrung so erweitert haben, daß auch erfahrbares Unsinnliches unter ihn fällt, wird klar, worauf die Schwierigkeiten beim biologischen Erkennen beruhen. Die organische Ganzheit ist deswegen jeder mechanischen Auffassung entzogen, weil der Mechanismus für den mit ihr notwendig verknüpften *verstehbaren* Faktor keinen Platz hat.

Welche Konsequenzen sich hieraus für die empirische Naturwissenschaft ergeben, fragen wir in unserem Zusammenhange nicht. Es kommt nur darauf an, das ontologische *Problem* klar zu stellen, d. h. zu zeigen, daß die Frage nach dem Verhältnis von Mechanismus und Organismus erst auf Grund unseres erweiterten Erfahrungsbegriffes als *Frage* deutlich wird. Solange man in den Organismen rein sinnliche Gebilde sieht, kann, ja muß man ihre generalisierende Erkenntnis stets so zu gestalten suchen, daß sie dadurch

1) Vgl. oben § 10 und 11, S. 57—63.

zu bloßen Gattungsexemplaren des mechanischen Geschehens überhaupt werden. Jetzt begreifen wir, weshalb ein solcher Versuch undurchführbar bleiben muß, solange wir am Begriff des Organismus in seiner Eigenart festhalten. Die Art von Ganzheit, die den Organismus erst zum Organismus macht, würde als verstehbarer Faktor in einer mechanischen Theorie notwendig verschwinden.

Ontologisch ist mit dieser Einsicht freilich weniger erreicht, als manche anderen Denker annehmen, die den Unterschied von Mechanismus und Organismus philosophisch behandeln. Man glaubt vielfach, daß, weil ein Organismus seinem Begriff nach kein Mechanismus ist, man in der lebendigen Wirklichkeit ü b e r sinnliche „Kräfte" voraussetzen dürfe, ja müsse, die das organische Leben ontologisch aus der gesamten Erfahrungswelt herausheben und es in Verbindung mit einem „metaphysischen" Jenseits bringen. So entsteht der neuerdings vielfach erörterte „Vitalismus". Wir sind hier weit davon entfernt, vitalistische Konsequenzen metaphysischer Art zu ziehen. Zu einer naturwissenschaftlich fruchtbaren Spezialerkenntnis wird man dadurch in der Biologie nicht kommen. Die Wissenschaft von den Lebewesen muß als Einzelwissenschaft sich ausschließlich an die Erfahrung halten und kann mit grundsätzlich der Erfahrung entzogenen Faktoren ihre Probleme nicht lösen wollen. Philosophisch kommt es hier allein darauf an, daß der „Überschuß", den die Organismen als Ganzheiten dem mechanischen Geschehen gegenüber zeigen, verstehbar und insofern unsinnlich ist. In ein übersinnliches Jenseits braucht dieser Überschuß deshalb nicht verlegt zu werden. Näher gehen wir im übrigen auf das Problem des Organismus nicht ein. Das Gesagte muß genügen, um zu zeigen, wie auch bei den Organismen als Ganzheiten ein S i n n vorliegt, den wir verstehen, und wie auch hier das allgemeine Prinzip sich bewahrheitet, daß verstehbare Sinnganzheiten in der nur wahrnehmbaren Sinnenwelt selber keinen Platz haben.

§ 22.

D i e s e e l i s c h e n G a n z h e i t e n.

Wie steht es nun mit dem seelischen Sein in der erweiterten Erfahrungswelt? Auch hier muß die Frage gestellt werden, ob die

psychisch genannten Vorgänge, die wir alle als zeitlich ablaufend, also einmal beginnend und wieder vergehend, erleben, als rein sinnlich zu begreifen sind. Spielen nicht auch hier, wenigstens in vielen Fällen, verstehbare, also unsinnliche Faktoren eine so große Rolle, daß wir ohne ihre ausdrückliche Berücksichtigung eine Erkenntnis wenigstens gewisser Teile des Seelischen in ihrer Eigenart nicht durchführen können?

Wir haben das Problem schon gestreift, als wir an der psychophysischen Kausalität und an dem psychophysischen Parallelismus zeigten, weshalb diese beiden Begriffe zu einer Lösung des Problems der „Einheit" von körperlichem und seelischem Sein nicht führen können. Jetzt, nachdem wir die ontologische Selbständigkeit der verstehbaren Erfahrung begriffen haben, sind wir zunächst imstande, die scheinbar unlösbaren Schwierigkeiten nach ihren Gründen zu erkennen und dann das Problem einer alles Seelenleben umfassenden empirischen Psychologie wenigstens als Problem zu sehen. Es handelt sich dabei um die Weiterführung der Frage, die wir berührten, als wir die Assoziationspsychologie und die sogenannte „Gestaltpsychologie" einander gegenüberstellten. Mit Recht wird hervorgehoben, daß es unmöglich ist, alles seelische Sein als bloßen Assoziationsprozeß aufzufassen, und zwar liegt auch hier der richtige Gedanke zugrunde, daß es im Seelenleben, noch abgesehen von seiner Erkenntnis, Ganzheiten gibt, an denen jede assoziativ gerichtete Psychologie der seelischen „Elemente" scheitert. Es kommt jetzt darauf an, zu begreifen, daß auch hier der entscheidende Grund wieder darin liegt, daß das Seelenleben überall dort, wo es solche unzerlegbare Ganzheiten aufweist, die ein assoziationspsychologisches Begreifen unmöglich machen, nicht als rein sinnlich angesehen werden darf, sondern als untrennbar verbunden mit verstehbaren und insofern unsinnlichen Bestandteilen, die ihm erst seine Eigenart verleihen.

Es gibt Beispiele, an denen das sofort klar wird. Denken wir an die Wahrnehmung einer Melodie. In ihr „hören" wir zweifellos etwas anderes als eine bloße Summe von einzelnen Tönen, d. h. wir erfassen mehr, als wir wahrnehmen. Das geht schon daraus hervor, daß, solange wir nur einzelne Töne und deren Summe wahrnehmen, wir damit noch nichts erfassen, was musikalische Be-

deutung besitzt. Erst das Ganze ist als Ganzes musikalisch different. In diesem Falle tritt also die nicht in ihre Elemente auflösbare Ganzheit in ihrer Eigenart sofort zutage. Doch wird man sogleich fragen, ob das, was hier die Zerlegung in Elemente hindert, überhaupt noch „psychisch" genannt werden dürfe. Die Wahrnehmung eines musikalischen Gebildes sei, kann man sagen, keine bloße Wahrnehmung durch den seelischen Akt eines Einzelnen, sondern die Erfassung eines verstehbaren Sinngebildes, welches vielen Individuen zugänglich ist. Das geht schon daraus hervor, daß der völlig unmusikalische Mensch eine Melodie nicht a l s Melodie erfaßt, sondern nur eine Mehrheit von Tönen wahrnimmt, und dann liegt bei ihm ein seelisches Gebilde vor, das sich ohne Schwierigkeit auch in seine Elemente zerlegen läßt.

Daher dürfen wir bei dem Beispiel der Melodie nicht bleiben, sondern müssen weiter fragen, ob es nicht auch psychisches Sein gibt, mit dem wir notwendig verstehbare Faktoren so verknüpfen, daß sie von dem psychischen Sein nicht getrennt werden können, ohne daß dieses zugleich seine Eigenart verliert. Daß es so sein muß, liegt besonders deswegen nahe, weil wir überall dort, wo es sich nicht um eigenes, sondern um fremdes seelisches Sein handelt, nur auf dem Umwege über ein Sinnverständnis, das sich auf die Wahrnehmung von körperlichem Sein stützt, etwas von dem fremden psychischen Sein in seiner Eigenart erfahren können. Doch wollen wir dies Problem in seiner Allgemeinheit nicht eingehender erörtern. Wir brauchen in unserem Zusammenhang nur daran zu erinnern, daß man behauptet hat, das „niedere" Seelenleben sei zwar durch Auflösung in seine Elemente zu erforschen, dagegen versage dies Verfahren überall dort, wo „höheres" Seelenleben in Betracht kommt. Dilthey z. B. hat, indem er eine Psychologie forderte, die Grundlage der „Geisteswissenschaften" sein sollte, von hier aus die Assoziationspsychologie wie jede „naturwissenschaftlich" verfahrende Wissenschaft der seelischen Elemente für unzureichend erklärt. Bei ihm und bei anderen ist es immer derselbe Gedanke, der dabei zugrunde liegt: manches seelische Sein läßt sich nicht wie körperliches in seine Elemente zerlegen, denn es wird damit in zusammenhanglose Stücke zerrissen, so daß deren bloße Summe die untersuchten Gegenstände nicht erschöpft. Die Stücke

können nicht wieder zu einem Ganzen zusammengesetzt werden, und gerade auf die Struktur des Ganzen kommt es, wenigstens in der Psychologie des „höheren" Seelenlebens, an.

Um die Probleme, die hier behandelt werden, gründlich zu verstehen und sie insbesondere ontologisch zu stellen, brauchen wir ebenfalls unseren erweiterten Erfahrungsbegriff. Es verhält sich mit den für sich isoliert betrachteten Teilen eines seelischen Gebildes, in welche man es aufzulösen versucht, in vielen Fällen ähnlich wie mit den Gliedern eines körperlichen Organismus. Dadurch, daß man die Glieder aus dem Zusammenhang des Ganzen herauslöst, hören sie auf, Glieder zu sein, und verlieren damit ihre Eigenart. Man kann die Psychologie als eine Wissenschaft vom „höheren" Seelenleben in der Tat nicht treiben, solange man nur auf seine zeitlich ablaufenden wahrnehmbaren Bestandteile achtet. Man muß sich klar machen, daß auch hier verstehbare, also unsinnliche Gebilde schon als noch unerkanntes „Material" vorliegen, die von dem Seelenleben, das man untersucht, verstanden werden, und die es insofern „erfüllen". Erst dann wird man zur Klarheit in diesen Problemen kommen. Erforscht man z. B. die angeblich nur seelischen „Gestalten", so meint man damit zugleich stets auch Sinnganzheiten, deren Teile in der eigentlichen Bedeutung des Wortes Glieder sind. Sehr charakteristisch ist, daß man in solchen Fällen von einer „verstehenden Psychologie" redet. Der Terminus zeigt, daß das, worauf es ankommt, wenigstens „gefühlt" wird, ist aber sonst nicht besonders glücklich, weil er leicht mißverstanden werden kann. Ja, er verdeckt geradezu den entscheidenden ontologischen Unterschied von psychischem Sein und nicht-psychischem Sinn. Das angeblich nur psychische Sein wird, wenn man es versteht, ja gerade nicht als bloß psychisch, also auch nicht durch „Psychologie" erfaßt, sondern der Sinn, der damit verknüpft ist, wird verstanden. Die verstandenen Gebilde fallen, wie wir wissen, nie mit dem psychischen Sein, das in der Zeit verläuft, ontologisch zusammen, sind also einer Wissenschaft, die sich auf das zeitlich ablaufende psychische Sein beschränkt, nicht zugänglich. Man sollte, damit der ontologische Bestand deutlich wird, das wahrnehmbare psychische Sein von den verstehbaren Bedeutungen, die damit verbunden sind, überall begrifflich trennen.

Dann muß man einsehen, daß der Ausdruck „verstehende Psychologie" die Sache, um die es sich hier handelt, ungenau bezeichnet. Gemeint ist, daß es eine Psychologie gibt, die sich mit dem Verständnis solcher nicht-psychischer Sinngebilde verbindet, die von dem untersuchten psychischen Sein erfaßt werden und dieses dadurch „sinnvoll" machen.

Über die seelischen Ganzheiten sei zur Klarlegung der hier entstehenden Probleme endlich noch eines bemerkt. Die verstehbaren Faktoren spielen im Psychischen, das durch sie sinnvoll wird, nicht nur quantitativ eine größere Rolle als im Physischen, sondern es ist auch leichter, innerhalb der Körperwelt das verstehbare, also unkörperliche Sein von dem bloß wahrnehmbaren, körperlichen abzutrennen als dort, wo ein seelischer Akt sich mit verstehbarem Sinn so verknüpft, daß wir, besonders beim fremden Seelenleben, nur durch das Verständnis des Sinngebildes hindurch an den fremden seelischen Akt herankommen. Trotzdem müssen wir, um wenigstens das Problem der Psychologie des „höheren" Seelenlebens klar zu sehen, auch hier das sinnlich Wahrnehmbare vom unsinnlich Verstehbaren begrifflich loslösen, um zu erkennen, worauf die Unzulänglichkeit z. B. der Assoziationspsychologie für manche „psychologisch" genannten Probleme vor allem beruht. Man kann zahlreiche psychische Gebilde deshalb nicht in assoziative Vorgänge zerlegen wollen, weil sich mit ihnen unauflösliche Sinnganzheiten verknüpfen. Das wird besonders dort nie gelingen, wo die verstehbaren Sinngebilde die seelischen Vorgänge erst zu Ganzheiten machen und ihnen dadurch die Eigenart verleihen, auf deren Erkenntnis es dem Forscher bei der Untersuchung vor allem ankommt.

Das wirft Licht noch auf einen anderen viel erörterten Begriff. Wo man von „geisteswissenschaftlicher" Psychologie spricht, kommt das, richtig verstanden, darauf hinaus, daß das Wort „geistig" nicht etwas Psychisches als Teil der wahrnehmbaren Sinnenwelt meint, sondern ein sinn- und bedeutungsvolles Sein, welches, soweit es unsinnlich ist, sich der Wahrnehmung entzieht und nur dem Verstehen erschließt. Man darf daher die Frage aufwerfen, ob es nicht zweckmäßig wäre, das, was hier vorliegt, auch terminologisch zum Ausdruck zu bringen, nämlich von „Psychologie" allein dort zu reden, wo es sich in Wahrheit um die Erfor-

schung des psychischen Seins als eines zeitlich ablaufenden Geschehens handelt, und dann jene „geisteswissenschaftlichen" Untersuchungen, die mit ihrem Interesse vor allem auf den mit dem psychischen Sein verknüpften Sinn gerichtet sind, mit einem Namen zu nennen, der das, worauf es ihnen in Wahrheit ankommt, klar kennzeichnet. Man könnte sie Sinndeutungen nennen, welche das psychische Sein lediglich insofern betrachten, als in ihm ein verstehbarer, nicht-psychischer Sinn enthalten ist. Doch das ist eine mehr terminologische Angelegenheit. Als sachlich wichtig für die Grundprobleme der Ontologie ergibt sich: das, was man „Psychologie des höheren Seelenlebens", „Gestaltpsychologie" oder „Geistespsychologie" nennt, könnte es in einer nur psychophysisch seienden Erfahrungswelt oder in der Sinnenwelt, die lediglich aus körperlichen und seelischen Bestandteilen sich zusammensetzt, überhaupt nicht geben, weil dort kein „Stoff" dafür vorhanden wäre. Das zeigt von neuem die Unentbehrlichkeit unseres über die Sinnenwelt hinaus erweiterten ontologischen Begriffs der Erfahrungswelt.

Endlich sei noch ein Wort über die Frage hinzugefügt, wie weit wir ein Recht haben, innerhalb dieser Erfahrungswelt von „Seelen" zu sprechen und anzunehmen, die Untersuchung, die wir Sinndeutung nennen wollen, könnte zugleich von der Seele handeln, verdiente also insofern doch den Namen der „Psychologie".

Solange die Theorie sich auf dem Boden der Erfahrung bewegt, darf davon keine Rede sein. Auch die Sinngebilde, die wir verstehen, und die es möglich machen, die seelischen Ganzheiten zu bewahren, dürfen darum nicht mit dem, was man üblicherweise „Seele" nennt, identifiziert werden. Dieser Begriff geht, so wie das Wort nach dem allgemein verbreiteten Sprachgebrauch verstanden wird, nicht nur über die wahrnehmbaren, in der Zeit ablaufenden psychischen Vorgänge, sondern auch über die verstehbaren Sinngebilde hinaus. Das wird deutlich, sobald man daran denkt, daß die Seele auch in religions-philosophischen Zusammenhängen mit Rücksicht auf ihre „Unsterblichkeit" eine Rolle spielt. Doch sei darauf vorläufig nur kurz hingewiesen. Erst später kann gezeigt werden, welche Probleme im Begriff eines mit Recht „Seele" genannten Gebildes stecken.

§ 23.

Die Erfahrungswelt und die Einzelwissenschaften.

Unsere Absicht, die Grundprobleme der Philosophie zu behandeln, erfordert nicht, daß wir auf die Probleme der Wissenschaften, die es mit Welt*teilen* zu tun haben, näher eingehen. Die Ausführungen über Einzeldisziplinen hatten, wie ausdrücklich hervorgehoben sei, lediglich den Zweck, zu zeigen, daß auch dann, wenn sie sich auf die Sinnenwelt als ihren eigentlichen Gegenstand beschränken zu können glauben, sie trotzdem faktisch zum Teil ohne Berücksichtigung unsinnlicher Faktoren nicht auskommen. Das ist von ontologischer Bedeutung. Die Mannigfaltigkeit und die Gliederung dieser Spezialforschungen, z. B. die Trennung von Physik und Biologie, oder die Trennung verschiedener Arten von Psychologie, beruht auf der Verschiedenheit der Rolle, die in ihrem Material das unsinnliche verstehbare, weder physische noch psychische Sein spielt. Die Erfahrungswelt wird auch von den Einzelwissenschaften faktisch durchaus nicht überall als bloße Sinnenwelt erforscht, sondern schon ihre Probleme zwingen dazu, den zwar *am* sinnlichen Sein „haftenden", selber aber unsinnlichen Bedeutungsgehalt mit zu berücksichtigen und in die Begriffe aufzunehmen. Dieser Umstand bestätigt die Notwendigkeit, den Begriff der Erfahrungswelt über den der Sinnenwelt hinaus ontologisch zu erweitern.

Das läßt sich endlich in noch anderer Richtung verfolgen. Wir haben ausdrücklich bisher nur Biologie und Psychologie beachtet. Damit ist die Reihe der Wissenschaften, die unsinnlich verstehbares Material berücksichtigen, nicht erschöpft. Vor allem sind noch die *historischen* Disziplinen zu nennen. Sie haben es nicht mit der „Natur", sondern mit dem Kulturleben zu tun, und sie unterscheiden sich logisch von der Biologie wie der Psychologie, die beide *allgemeine* Begriffe bilden, dadurch, daß sie *individualisieren*. Auch brauchen sie das physische und das psychische Sein nicht überall ausdrücklich auseinanderzuhalten. Die Körper sind ihnen in vielen Fällen ebenso wesentlich wie das mit ihnen „verbundene" Seelenleben. Sie wollen die „vollen" Wirk-

lichkeiten darstellen. Dabei wird für sie wichtig, ob das einmalige Geschehen der psychophysischen Sinnenwelt mit verstehbarem Sein verbunden ist oder nicht. Vermögen sie in den individuellen Ereignissen keinerlei Sinn und Bedeutung zu finden, dann sehen sie von seiner historischen Darstellung ab. In Frage kommt für sie nur das, was die Individualität oder Besonderheit eines sinnvollen Gegenstandes ausmacht, also das, wodurch der Gegenstand sich durch seine Bedeutung von anderen, die unter denselben Gattungsbegriff fallen, unterscheidet. Sie brauchen, wenn ihr Verfahren nicht willkürlich sein soll, ein Prinzip der Auswahl, und das beruht auf dem Unterschied von sinnvoll und sinnlos oder sinnfremd.

Hier zeigt sich auch noch deutlicher als bei Biologie und Psychologie, wie Erfahrungswissenschaften von Weltteilen sich nicht auf die sinnfreie wahrnehmbare Wirklichkeit beschränken können, sondern Gegenstände als Material vor sich haben, die aufhören würden, dieselben Gegenstände zu bleiben, falls man von den unsinnlich verstehbaren Faktoren, die mit ihnen verknüpft sind, absehen wollte. So muß vollends klar werden, daß auch der empirische Einzelforscher weit davon entfernt ist, die Erfahrung mit der Sinnenwelt oder der psychophysischen Realität zu identifizieren. Für die Gliederung der Spezialwissenschaften ist der ontologische Unterschied von wahrnehmbar und verstehbar mindestens ebenso wesentlich wie der von körperlich und seelisch. Das zeigt von neuem, wie die Philosophie, falls sie in Harmonie mit den Erfahrungswissenschaften bleiben will, das Sein der Erfahrungswelt ontologisch zu bestimmen hat.

Mehr als einen solchen allgemeinen Begriff kann sie jedoch als Philosophie nicht geben. Das Gebiet der Welt, das psychophysisch real und dabei zum Teil sinnfrei, zum Teil sinnvoll ist, wird sie im übrigen den Einzelwissenschaften überlassen. Ihr bleibt nichts anderes übrig, als den jeweils vorhandenen und sich dauernd wandelnden Bestand der Einzelforschung anzuerkennen. Allenfalls kann sie noch versuchen, ein allgemeines „Weltbild" zu entwerfen, das zeigt, wie sich die Erfahrungswelt in ihrem ganzen Umfange auf Grund der Einzelforschung momentan darstellt. Das ist jedoch nur ein kleines Stück der philosophischen Arbeit und gewiß nicht das wichtigste. Für diesen Teil der Welt hat die Philo-

sophie, nachdem sie sich über sein ontologisches Wesen klar geworden ist, vor allem zur Wissenschaftslehre, d. h. zur Logik der Einzelwissenschaften zu werden. Dabei kommt es in erster Linie darauf an, daß sie überall zeigt, wie weit die Erfahrungswissenschaften außer dem wahrnehmbaren auch verstehbares Sein in ihre Begriffe aufnehmen. Sie hat also nach allen Richtungen das im Einzelnen auszuführen, was wir hier nur für einige wenige Probleme andeuten konnten. Sie muß, wie es sich nach den bisherigen Ausführungen von selbst versteht, einen grundsätzlich pluralistischen Charakter tragen. Die Spezialdisziplinen können dem Reichtum der Erfahrungswelt dadurch allein gerecht werden, daß sie die Weltmannigfaltigkeit berücksichtigen und jeden Teil von ihr in seiner Eigenart würdigen. Ein „Monismus" würde auch hier notwendig zur Verarmung und zur Verschwommenheit führen. So scharf wie möglich sind die Unterschiede herauszuarbeiten, die keine monistische Denkweise aus der Welt zu schaffen vermag. Das ausgedehnte körperliche Sein ist, um noch einmal die Hauptpunkte zusammenzufassen, für immer etwas anderes als das nicht ausgedehnte psychische Sein, und ebenso bleibt das verstehbare Sein von der gesamten psychophysischen Realität grundsätzlich ontologisch verschieden. Vor allen haben die generalisierenden Einzelwissenschaften ein Interesse daran, die Scheidungen zu vollziehen. Nach einer übergeordneten „Einheit" brauchen sie nicht zu fragen. So allein bleiben sie Einzelwissenschaften und kommen zu klaren Problemstellungen.

Andererseits ist jedoch mit einer im angegebenen Sinn pluralistischen Wissenschaftslehre die Aufgabe, welche die Philosophie als Ganzheitswissenschaft hat, nicht vollständig zu lösen. Sie muß auch nach dem „einheitlichen" Zusammenhang der verschiedenen Gebiete fragen, welche die Einzelwissenschaften getrennt untersuchen, und damit kommt sie zu neuen Problemen. Bei ihrer Behandlung hilft es ihr freilich nichts, wenn sie, wie man das in Bezug auf das Verhältnis von körperlichem und seelischem Sein versucht hat, erklärt, wahrnehmbares und verstehbares Sein müßten im „Wesen" als „identisch" angesehen werden und spalteten sich nur in der „Erscheinung". Trotzdem bleibt die Frage: zerfällt das Weltganze in zwei ontologisch unvereinbare Reiche, den „mundus

sensibilis" und den „mundus intelligibilis", oder läßt sich nicht doch eine begrifflich bestimmte Verbindung zwischen den beiden Gebieten finden, die in unserer Erfahrung immer miteinander auftreten, und die erst dann, wenn sie einer begrifflichen Bearbeitung unterzogen werden, auseinanderfallen? Diese Frage führt zu einem neuen Teil der Ontologie.

C. DIE PROPHYSISCHE WELT.

§ 24.

Objekt und Subjekt.

Um die Unabweisbarkeit des Problems, vor das wir gestellt sind, eindringlich zu machen, denken wir an unser „Leben" in der Welt. Was wir so nennen, spielt sich in beiden Bezirken ab, sowohl in dem des realen, wahrnehmbaren, psychophysischen, als auch in dem des irrealen, verstehbaren Seins. Zugleich sind wir überzeugt, daß unser Leben nicht in unverbundene Stücke zerfällt, sondern etwas „Einheitliches" ist. In einer nur dualistisch gespaltenen Erfahrungswelt würden wir nicht „leben" können. Denn darauf kommt es uns vor allem an, daß unser „lebendiges" Sein nicht nur wirklich, sondern zugleich erfüllt von verstehbarem Sinn ist. Dieser „Zusammenhang" von realem und irrealem Sein muß auch in der philosophischen Erkenntnis begriffen werden. Wir brauchen also ein übergreifendes „Band" zwischen der psychophysischen Wirklichkeit einerseits und den in ihr „verkörperten", durch Werte bestimmten und von ihnen aus in ihrer Eigenart deutbaren Sinngebilden andererseits. Damit werden die meisten Denker einverstanden sein. Wie man vorher nach „Einheit" von körperlichem und seelischem Sein suchte, müssen wir gerade dann, wenn wir eingesehen haben, daß der alte, auf Descartes zurückgehende Dualismus von extensio und cogitatio noch nicht der „letzte" Weltdualismus ist, den erst wahrhaft umfassenden Dualismus von sinnlich wahrnehmbar und unsinnlich verstehbar irgendwie zu „überwinden" und damit zur „Einheit" der Welt zu kommen suchen.

Doch wie soll das möglich sein? Gibt es in der diesseitigen Welt noch ein Seiendes, das wir bisher nicht berücksichtigt haben, und

das uns dazu dienen könnte, eine Brücke zwischen den scheinbar unvereinbaren Weltstücken zu schlagen?

Die Einzelwissenschaften sind, wenn sie die Welt erforschen, gezwungen, die Gegenstände ihrer Erkenntnis als „Gegenstände" im eigentlichen Sinn des Wortes zu behandeln, d. h. sie zu O b j e k t e n zu machen. Das gilt nicht nur für die Körperwissenschaften, die Psychologie und die historischen Disziplinen aller Art, die es mit realen Gegenständen zu tun haben, sondern auch die unsinnlichen, nicht wahrnehmbaren, verstehbaren Gebilde können und müssen wir objektivierend untersuchen. Danach dürfen wir sagen, daß die Zerstücklung der Welt, die wir in den Einzelwissenschaften vornehmen müssen, mit ihrer Objektivierung verknüpft ist. Kann aber die Philosophie sich damit begnügen, daß sie alles von ihr erforschte Sein zum „Gegen-stand" in der eigentlichen Bedeutung des Wortes macht? Schon bei den erkenntnistheoretischen Erörterungen haben wir gesehen, daß bei allem Objektivieren für die universale Betrachtung ein „Rest" bleibt, der nicht objektivierbar ist, weil wir immer ein S u b j e k t als irgendwie seiend voraussetzen müssen, welches die Objektivierung vollzieht, und es ist klar, daß dies Subjekt selber niemals als Objekt gedacht werden darf.

Ist es darum der wissenschaftlichen Untersuchung überhaupt entzogen? Gewiß, solange wir das Sein in objektivierbares körperliches und seelisches aufteilen, bleibt für dies Subjekt in der Welt kein Platz, und auch unsere Erweiterung der Erfahrungswelt hilft uns in d i e s e r Frage nicht weiter. Ist darum aber die Behandlung des Subjekts a l s eines Subjekts überhaupt unmöglich?

Wir sind beim universalen Denken gezwungen, anzunehmen, daß es ein Subjekt „gibt", f ü r welches die Objekte erst zu Objekten werden. Müssen wir daher nicht danach streben, auch von diesem Subjekt einen ontologischen Begriff zu bilden, den wir als Begriff uns zwar „gegenüber"stellen wie alle Begriffe, der sich aber dadurch von den übrigen Begriffen unterscheidet, daß er nicht der eines Objekts wird, sondern der eines Subjekts bleibt? Gewiß ist diese Art der Begriffsbildung von der der Spezialwissenschaften grundsätzlich verschieden. Aber sie tritt bei dem Versuch, das Weltganze mit Rücksicht auf a l l e seine Bestandteile uni-

versal zu erforschen, als unabweisbare Forderung auf, und kommen wir, das ist die weitere Frage, wenn wir dieser Forderung genug tun, nicht zugleich dazu, den bisher notwendigen Weltpluralismus in gewisser Hinsicht zu überwinden, d. h. Wege einzuschlagen, die uns schließlich zu einer Überbrückung der bei allem objektivierenden Verfahren entstehenden und dann scheinbar unüberbrückbaren Unterschiede im Weltganzen, insofern also auch zu einer Art von Welt-Einheit führen?

§ 25.

Das prophysische Subjekt.

Das Problem, vor das wir damit gestellt sind, wird man der Wissenschaft zuweisen wollen, die man Metaphysik nennt. Sie nimmt an, daß die gesuchte Welteinheit im diesseitigen Sein zwar nicht zu finden sei, wohl aber hofft sie, zu ihr dadurch zu kommen, daß sie das diesseitige Seinsgebiet verläßt und nach dem sucht, was als Weltgrund „hinter" aller Erfahrung liegt. Sie muß eine dritte Seinsart annehmen, und in ihr wäre dann nicht nur das seelische und das körperliche Sein nicht mehr voneinander getrennt, sondern es brauchte in ihr auch das sinnlich wahrnehmbare und das unsinnlich verstehbare Sein nicht mehr auseinanderzufallen. Werden auch wir hier einen solchen metaphysischen Weg einschlagen?

Wir haben Grund, unseren Versuch, jedenfalls zunächst, mit Schärfe von allen mit Recht „metaphysisch" genannten Tendenzen zu scheiden. Wir wollen damit nichts gegen die Metaphysik überhaupt sagen. Nur suchen wir die Lösung des Problems, das uns jetzt beschäftigt, nicht in metaphysischer Richtung. Unsere Frage wollen wir vielmehr so stellen: gibt es etwas, das nicht etwa jenseits, sondern durchaus diesseits liegt, und das trotzdem etwas prinzipiell anderes ist als die gespaltene Objektwelt, nämlich etwas, das noch vor der objektivierenden Spaltung in sensibles und intelligibles Sein als deren „Voraus-Setzung" im eigentlichen Sinn liegt, und das daher nicht von einer Metaphysik, sondern nur von einer Lehre erfaßt werden kann, die wir im Gegensatz dazu als Prophysik zu bezeichnen haben, um das, was sie erstrebt, schon in ihrem Namen zum Ausdruck zu bringen? Damit sind wir

selbstverständlich zunächst nur zu einem neuen Terminus gelangt, der ungewohnt ist, und dessen Bedeutung wir daher noch genauer zu bestimmen haben, bevor wir zur Sache kommen. Er ist im Anschluß an das Wort Metaphysik gebildet und braucht den Begriff der „Physis" in weitestem Sinne, also nicht nur für die Körper als Teil der Sinnenwelt, auch nicht nur für die gesamte psychophysische Realität, sondern für die gesamte diesseitige Welt der sinnlichen und der unsinnlichen „Gegenstände", die sich objektivieren lassen. Wir fragen also: gibt es eine wissenschaftliche Lehre, die ein Sein v o r aller erfahrbaren, gegenständlichen Welt zu begreifen vermag?

Dabei ist entscheidend, daß wir das Wort „vor" richtig verstehen. Es ist nicht zeitlich zu nehmen, sondern wir denken dabei an eine begriffliche Voraus-Setzung, d. h. wir sehen in der Erfahrungswelt der Objekte etwas, dessen Begriff noch etwas anderes vor-aussetzt, als sie selbst ist, und das daher als Vor-Bedingung des Seins der objektivierten Erfahrungswelt zu gelten hat. Das läßt sich auch so zum Ausdruck bringen, daß wir fragen: stellt nicht die gesamte objektivierte und dadurch zugleich gespaltene Welt der Erfahrung schon etwas V e r m i t t e l t e s dar, das zu seinem Bestande eines Unvermittelten bedarf? Dann würde das Problem der Prophysik zugleich das Problem des U n m i t t e l b a r e n sein.

Dadurch sind wir auf einen früher schon vielfach behandelten Begriff geführt, und es ist nötig, zu verstehen, inwiefern auch das Unmittelbare zu e r k e n n e n sei. In gewisser Hinsicht wird der Gedanke daran keinen Widerspruch erregen. Man ist längst gewöhnt, zu sagen, daß das Erste, womit die Wissenschaft vom Weltall beginnt, den Charakter der Unmittelbarkeit tragen müsse. Es gibt auch zweifellos etwas, das unvermittelt in sich ruht, und auf ihm — kann man sagen — läßt sich erst alles vermittelnde Erkennen aufbauen. Besonders der „Intuitionismus" wird geneigt sein, in der unmittelbaren Anschauung die Grundlage aller wissenschaftlichen Erkenntnis zu sehen, und insofern kann er den Begriff des Unmittelbaren nicht entbehren.

Wir wollen hier jedoch gerade eine intuitionistische Richtung nicht einschlagen. Es gilt vielmehr zu zeigen, daß die „unmittel-

baren Gegebenheiten", die man vielfach für das Erste hält, worauf das Denken überhaupt stößt, gerade dies Erste noch nicht sind, weil auch der Begriff des Gegebenseins stets ein Subjekt voraussetzt, dem das Gegebene gegeben ist. Dabei kommt nicht viel darauf an, ob wir vor einem „Gegebensein" oder einem „Erlebtsein" oder einem „Bewußtsein" des Unmittelbaren sprechen. Alle diese Worte verlieren in gleicher Weise ihren Sinn, wenn wir nicht ein Ich annehmen, dem etwas gegeben ist, das etwas „erlebt", oder dem etwas „bewußt" ist. Wir können dies Ich zwar ignorieren, und wir tun es oft. Aber dann denken wir nicht mehr universal, wie die Philosophie es verlangt. Deshalb führt uns gerade der Begriff des Unmittelbaren und der Gedanke an die unentbehrlichen „Voraussetzungen" der gegenständlichen Erfahrungswelt zum Begriff eines Ich-Subjekts und der ihm unmittelbar gegebenen Objekte. Die beiden Begriffe des Objekts und des nicht objektivierbaren Subjekts fordern einander gegenseitig, und erst der eine und der andere zusammen geben den Begriff des Ganzen, das die Philosophie zu berücksichtigen hat, falls sie Ganzheitswissenschaft sein will.

Zu demselben Resultat kommen wir auch dann, wenn wir an das heterologische Prinzip denken, das die Universalität des Philosophierens gewährleistet [1]). Wir haben bisher die Welt der Erfahrung als gegenständliche Welt der Objekte charakterisiert und sie unter der Voraussetzung, daß sie wissenschaftlich erkannt ist, in sensible und intelligible Gebilde gespalten. Eine solche Welt muß als Welt der Objekte für ein Subjekt gedacht werden, oder anders ausgedrückt: zum Begriff des Ganzen der Erfahrungswelt gehört, ebenso wie zum Begriff des unmittelbar Gegebenen, der Begriff von etwas anderem, nämlich von dem, wofür es „Gegenstand" ist, und dies etwas nennen wir Subjekt. Leider ist das Wort nicht eindeutig. Subjectum bedeutet ursprünglich, d. h. historisch zuerst, das, was wir heute Objekt nennen. Die Terminologie hat sich in dem Gebrauch des französischen Wortes „sujet" noch erhalten, und deswegen wollen wir, wo ein Zweifel möglich ist, ausdrücklich sagen, daß wir als Subjekt ein Ich-Subjekt meinen, welches im begrifflichen Gegensatz zu allen Objekten steht. Die Korrelation von Ich und Nicht-Ich, wie wir auch sagen können, läßt sich beim Weltdenken

1) Vgl. oben § 7, S. 40 ff.

nicht vermeiden. Deshalb sind wir genötigt, in der Philosophie von etwas zu handeln, das niemals Objekt werden kann.

Damit tritt zugleich die Schwierigkeit des Problems, vor dem wir stehen, zutage, und es ist notwendig, sie zu sehen, da man sonst meinen könnte, wir kämen mit dem Ich-Subjekt nicht zu etwas, das den bisher schon behandelten ontologischen Seinsarten gegenüber als „neu" bezeichnet werden dürfte. Das Ich-Subjekt, wird man vielleicht sagen, stecke schon im Begriff der psychophysischen Realität als einer ihrer Teile. Es sei stets etwas Psychisches, und ihm gegenüber werde dann das Physische zum Objekt. In gewisser Hinsicht trifft diese Behauptung zu. Das sinnlich-reale Ich-Subjekt muß, wenn es als Ganzheit betrachtet wird, stets a u c h ein psychisches Gebilde sein, denn wo in der Sinnenwelt nur Körper sind, können wir von einem Ich-Subjekt überhaupt nicht reden. Aber dabei, daß wir das Subjekt als psychisch bezeichnen, dürfen wir nicht stehen bleiben. Wollten wir sagen, das Subjekt sei nichts anderes als ein Bestandteil der psychophysischen Realität, so würden wir damit einen Gegenstand bezeichnen, der sich auch objektivieren läßt, und die ontologische Hauptsache käme noch gar nicht zum Ausdruck. Das Subjekt, welches das eigene ebenso wie das fremde Ich objektiviert, bliebe völlig unbeachtet, und gerade d i e s e m Subjekt haben wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden, um zu erkennen, wie die Erfahrungswelt als Ganzes zu denken ist.

Schon in den erkenntnistheoretischen Erörterungen war von dem Subjekt, das uns jetzt interessiert, die Rede. Der ontologische Gedankenzusammenhang hat uns auf ein Problem geführt, das eng mit dem Begriff, den wir damals erörterten, zusammenhängt. Das nicht-objektivierbare erkenntnistheoretische Subjekt muß auch in seiner ontologischen Selbständigkeit betrachtet werden, und es kann dann mit dem psychischen Ich ebensowenig zusammenfallen wie mit den anderen Bestandteilen der psychophysischen Realität. Das gesamte Seelenleben, das aus zeitlich ablaufenden Vorgängen besteht, läßt sich objektivieren. Aber diese Objektivation setzt ein Subjekt voraus, welches ihr entzogen ist, und dies Subjekt allein meinen wir, wenn wir von ihm als einer „Voraussetzung" der erkannten Erfahrungswelt sprechen.

Wir wollen damit, ebensowenig wie mit dem Begriff des verstehbaren Seins, einen der Philosophie bisher fremden Begriff einführen. Der erste Denker, der in unserem Sinn von „Voraussetzungen" der Erfahrungswelt redete, hat auch unseren Subjektbegriff bereits behandelt. Kant wußte, daß jede Erkenntnis eines Gegenstandes ein erkennendes Subjekt voraussetzt, und daß dieses nicht selber in der Weise wie die erkannten Objekte der Erfahrungswelt Objekt der Erkenntnis werden kann. Zugleich sah er, daß dies Subjekt nicht das psychische Ich ist, das sich als objektiviertes Glied in die Erfahrungswelt einordnen läßt. Schon er kam mit sachlicher Notwendigkeit zu einem Ich, von dem er sagte, daß es „alle meine Vorstellungen müsse begleiten können", und er nannte es die „transzendentale Aperzeption" oder das „Bewußtsein überhaupt". Ohne auf Kants Begriff näher einzugehen, beschränken wir uns darauf, zu sagen, daß dies Subjekt Kants als eine Voraussetzung aller Objekte, die wir kennen, in demselben ontologischen Gebiet liegt wie unser Begriff des prophysischen Subjekts.

Zur Terminologie ist endlich noch zu bemerken: im Begriff des „Gegenstandes" steckt, sobald wir an die wörtliche Bedeutung des Ausdruckes denken, schon der Hinweis auf etwas, dem der Gegenstand „entgegensteht", und dies etwas kann kein „Gegenstand" in der üblichen Bedeutung des Wortes sein. Auch deswegen müssen wir ein Ich-Subjekt denken, das nicht gegenständlich ist, und wir können mit Rücksicht darauf auch von einem vorgegenständlichen Subjekt sprechen, das notwendig zu allen Gegenständen in der Welt gehört, die wir kennen.

§ 26.

Das Subjekt als Synthesis.

Inwiefern soll nun aber dieser Begriff zur Lösung des Einheitsproblems dienen, von dem wir ausgegangen sind? Können wir von dem prophysischen Subjekt noch etwas anderes behaupten, als daß es zu allen Objekten gehört? Dann wäre es auch als deren bloße „Form" zu bezeichnen. Welche inhaltlich bestimmten Aussagen vermögen wir darüber zu machen? Das scheint gerade nach unseren bisherigen Ausführungen noch völlig problematisch, und

einen Inhalt brauchen wir für das prophysische Subjekt, um es bei der Lösung des Einheitsproblems der Welt zu benutzen. Kann überhaupt eine inhaltliche Erkenntnis von etwas gewonnen werden, das sich jeder Objektivierung entzieht? Das fremde und das eigene Ich erkennen wir seinem Inhalt nach nur soweit, als es sich objektivieren läßt. Als nicht-objektivierbares Subjekt scheint n u r jenes „Bewußtsein überhaupt" übrig zu bleiben, das einen erkennbaren Inhalt nicht haben darf, falls es Subjekt für jedes b e l i e b i g e Objekt bleiben soll.

Haben wir also nicht lediglich die „leere" Form der Ichheit gewonnen, von der wir nichts anderes sagen können, als daß sie zu jedem objektivierten Weltinhalt gehört? Es scheint in der Tat, als sei das Denken der Prophysik damit bereits an sein Ende gelangt, und falls dies formale Ich das einzige bleiben sollte, wovon die Prophysik handeln kann, dann müßte der Teil der Ontologie, der es mit den Voraus-Setzungen aller gegenständlichen Erfahrung zu tun hat, auf den einzigen Satz beschränkt bleiben, daß zu allen Gegenständen der Erfahrung ein prophysisches Ich-Subjekt hinzuzudenken ist.

In Wahrheit verhält es sich jedoch anders, und wir können dies dadurch zeigen, daß wir das Problem, wie wir es schon früher getan haben, zunächst auf ein besonderes Gebiet beschränken. Damit kommen wir wieder an eine Stelle des philosophischen Systems, an der die große Bedeutung der Erkenntnistheorie auch für die ontologischen Fragen deutlich wird. Läßt das erkennende Subjekt, soweit es erkennend ist und insofern einen besonderen Inhalt hat, sich völlig objektivieren, oder bleibt nicht auch in seiner ontologischen Besonderheit, die es als erkennendes, also nicht mehr auf die „leere" Subjektform beschränktes Ich hat, etwas, das ebenfalls grundsätzlich der Vergegenständlichung entzogen ist, d. h. nicht in das Ganze der erfahrbaren Weltobjekte eingeordnet werden kann, und das deshalb auch seiner inhaltlichen Bestimmung nach zu den notwendigen Voraussetzungen einer erkannten, d. h. genauer einer durch ein erkennendes Subjekt erkannten Welt gehört?

Dies erkennende Subjekt wäre dann ebenfalls ein vorgegenständliches Ich und zugleich, insofern es erkennend ist, seinem

Inhalt nach nicht nur verschieden von der „leeren" Form des Subjekts überhaupt, sondern auch von den anderen, atheoretischen Arten des Subjekt-Seins. Bei der Weiterführung dieses Gedankens beschränken wir uns auf das Minimum, das wir zur Klarlegung des ontologischen Grundproblems brauchen, d. h. wir fragen nur: was gehört unter allen Umständen zum Wesen des Erkennens und insofern notwendig auch zum Wesen des nicht objektivierbaren erkennenden Subjekts, das wir bei jeder Erkenntnis als Subjekt voraussetzen?

Wir wissen: jede Erkenntnis will Wahrheit, und das bedeutet: sie s u c h t nach einem Gedanken, der seinem Sinngehalt nach wahr ist, um zugleich die Gedanken zu m e i d e n, denen ein falscher Sinn innewohnt. Der Erkennende verhält sich also auch aus diesem Grunde nicht rein „passiv" in der Weise, wie wir uns das formale „Subjekt überhaupt" zu denken haben, sondern er nimmt zu dem, was wahr oder falsch ist, S t e l l u n g. Wahr und falsch aber sind, wie wir bereits wissen, ein Wertpaar oder Wertgegensatz, wie gut und böse, schön und häßlich usw. Das Wahre soll sein, das Falsche soll nicht sein. Deswegen wird das eine bejaht, das andere verneint, und daraus ergibt sich: auch das erkennende Subjekt, das zu jedem erkannten Objekt beim universalen Denken hinzuzunehmen ist, kommt niemals von einem alternativen Verhalten, genauer von einem Stellungnehmen zu Werten los. Das erkennende Subjekt ist insofern nicht rein „kontemplativ" im Sinne eines bloß anschauenden Subjekts. Es w e r t e t im weitesten Sinne dieses Wortes, indem es bejaht oder verneint, auch, ja gerade beim Erkennen.

Für das empirische Subjekt kann niemand die Richtigkeit dieser Meinung bestreiten. Wir alle verhalten uns, wenn wir Wissenschaft treiben, ja sogar dann, wenn wir unselbständig bereits erkannte Wahrheiten übernehmen, so, daß wir dabei das Wahre billigen und das Falsche mißbilligen. Schon daraus geht hervor, daß alles theoretische Verhalten mit dem Willen insofern v e r w a n d t ist, als es sich niemals als ein passives Hinnehmen begreifen läßt, und daraus folgt weiter: ein rein formales Subjekt, das in keiner Weise Stellung nimmt, wäre noch kein e r k e n n e n d e s Subjekt.

Das läßt sich auch noch anders zum Ausdruck bringen. Die Erkenntnistheorie vermag zu zeigen, daß jede wahre Aussage die Gestalt eines sogenannten Urteils hat, und daß jedes Urteil darin besteht, daß es, wie man grammatisch sagt, ein Prädikat einem „Subjekt" (*ὑποκείμενον*) entweder beilegt oder ihm abspricht. Man kann vom grammatischen Subjekt, das selbstverständlich kein Ich-Subjekt zu sein braucht, etwas nur mit Hilfe eines grammatischen Prädikats aussagen. Jedes Urteil b e z i e h t also das grammatische Subjekt und das Prädikat aufeinander und besteht insofern aus mindestens drei Bestandteilen: erstens aus dem, wovon etwas ausgesagt wird, zweitens aus dem, was ausgesagt wird, und drittens aus der Beziehung zwischen diesen beiden Faktoren. Die bloße „Beziehung" aber im weitesten Sinne des Wortes reicht zum Erkennen nicht aus, sondern es kommt noch ein viertes Moment hinzu, das entweder Bejahung oder Verneinung sein muß. Daraus folgt dann, daß zu jedem erkannten Gegenstand notwendig ein Ich-Subjekt gehört, welches zugleich ein urteilendes Subjekt ist, und das bedeutet ein zum theoretischen Wert der Wahrheit Stellung nehmendes, ihn entweder bejahendes oder verneinendes Subjekt.

Die Frage besteht nun darin, ob dies verbindende oder „synthetische" Subjekt des Bejahens oder Verneinens, das man selbstverständlich a u c h als psychischen Akt untersuchen kann, sich vollständig objektivieren läßt, so daß es dann nur als Teilobjekt in dem objektivierten Weltzusammenhang zu betrachten wäre. Stellt man die Frage so, dann kann über die Antwort kein Zweifel bestehen. Das synthetische Ich-Subjekt muß a u c h a l s S y n t h e s i s den Charakter des S u b j e k t s behalten, denn es handelt sich dabei in jedem Fall, in dem dies Subjekt erkennend oder theoretisch ist, um ein aktiv zur Wahrheit s t e l l u n g n e h m e n d e s Subjekt, und das kann vollständig, d. h. auch als stellungnehmend, nicht objektiviert gedacht werden, ohne daß es damit das ihm eigenartige Sein als e r k e n n e n d e s Subjekt einbüßt.

Das geht im Grunde bereits aus unseren früheren erkenntnistheoretischen Erörterungen hervor, und daraus folgt, daß zur erkannten Objektwelt für das universale philosophische Denken auch ontologisch außer der „leeren" Form des Subjekts überhaupt

noch ein stellungnehmendes synthetisches Subjekt als notwendige Voraussetzung gehört. Damit aber ist gezeigt, daß wir von dem Subjekt als dem nicht objektivierbaren Sein doch noch mehr aussagen können, ja müssen, als daß es die Objektwelt überhaupt passiv „hat" oder „vorstellt". Ein wertendes, stellungnehmendes Ich ist ontologische Voraussetzung jeder universalen Welterkenntnis und daher auch ontologisch in den Begriff des erkannten Weltganzen aufzunehmen. Es gehört, negativ ausgedrückt, nicht zur psychophysischen Realität, die sich objektivieren läßt, und wegen seines synthetischen Aktcharakters auch nicht zur intelligiblen Welt, die wir objektivierend verstehen. Es ist in der gegenständlichen Welt der Erfahrung überhaupt nicht unterzubringen. Dadurch wird seine ontologische Selbständigkeit klar, die es als Voraussetzung der erkannten Erfahrungswelt besitzt.

§ 27.

Das Freiheitsproblem.

Doch erscheint dies Ergebnis vielleicht philosophisch, insbesondere ontologisch, noch wenig ergiebig. Wir haben im Erkennen des bejahenden und verneinenden Subjekts etwas aufgezeigt, das sich der Objektivierung ebenso entzieht wie das rein formale Subjekt oder das „Bewußtsein überhaupt". Was bedeutet das für die philosophischen Grundprobleme?

Bisher konnten wir nur sagen: auch das nicht-objektivierbare erkennende Subjekt muß im Bejahen und Verneinen als zum Wahrheitswert Stellung nehmend und insofern als wertend gedacht werden. Es richtet sich entweder positiv nach dem Wert der Wahrheit, oder es vermeidet negativ den Unwert der Falschheit. Das heißt nun offenbar zugleich soviel, wie daß es in seinem Verhalten durch einen Wert bestimmt wird. Was ist das für eine Art der „Bestimmtheit"? Mit dieser Frage kommen wir zu neuen Problemen.

Von einem Kausalverhältnis, wie es innerhalb der sinnlichen Objektwelt besteht, kann bei solcher „Bestimmung" nicht die Rede sein. Warum nicht? Die sinnlichen Objekte werden zwar ebenfalls „bestimmt", d. h. sie sind so eingeordnet in eine Zeit-

reihe, daß immer das vorangegangene Sein in seiner Beschaffenheit maßgebend ist für das darauf folgende. In der zeitlich verlaufenden psychophysischen Wirklichkeit nennen wir das vorangegangene Sein die Ursache und das darauf notwendig folgende Sein den Effekt, und wir sind überzeugt, daß alles sinnlich reale Sein, das wir objektivierend erkennen, in Kausalreihen zu bringen sein muß. Vorgänge innerhalb der Sinnenwelt der Objekte, für welche die Ursachen fehlen, würden wir „Wunder" nennen, und dafür hat die Wissenschaft von der Erfahrungswelt keinen Platz. „Das Wunder ist des G l a u b e n s liebstes Kind." Die Wissenschaft vermag dies „Kind" nicht zu adoptieren. Auch der Psychologe, der die zeitlich ablaufenden psychischen Vorgänge erforscht, setzt sie als k a u s a l b e s t i m m t voraus.

Wie aber steht es mit dem aus der vollen, d. h. universal gedachten Erfahrung nicht fortzudenkenden prophysischen Subjekt, dessen Wesen, wenn es erkennt, ein Stellungnehmen zum Wert der Wahrheit einschließt? Auch dies Subjekt, sagten wir, wird „bestimmt", nämlich durch den Wahrheitswert, den es bejaht. Doch kann hier keine k a u s a l e Bestimmtheit vorliegen, und dadurch entsteht eine Schwierigkeit. Das Erkennen des Menschen, wird man sagen, gehört a u c h zu seinem Seelenleben, ist also ein Teil der kausal bestimmten Sinnenwelt. Gibt es in ihr etwa zwei verschiedene Arten der „Bestimmung", die kausale und die durch den Wert, und lassen sich beide in demselben Seienden miteinander vereinigen?

Das erscheint unmöglich. Wenn etwas kausal bestimmt ist, muß es gleichgültig sein, ob es einen wahren oder falschen Sinn zum Ausdruck bringt. Wir glauben, dauernd zu erfahren, daß sich mit derselben kausalen Notwendigkeit wahre und falsche Urteile ergeben, und das ist damit, daß beim Erkennen der Wert der Wahrheit bestimmend wird, unvereinbar. Das kausale Prinzip hat mit der alternativen Stellungnahme zu positiven oder negativen Werten nichts zu tun. Die Sonne der Kausalität scheint auf Gerechte und Ungerechte, d. h. auf wahr denkende Subjekte ebenso wie auf irrende.

Doch ebenso sicher ist, daß wir dabei nicht stehen bleiben dürfen. Auch d i e Erkenntnis, daß alles im Seelenleben kausal bedingt ist, will doch w a h r sein. Daher müssen wir sagen, daß das Er-

kennen des Menschen als psychischer Vorgang zwar kausal bedingt sein mag, trotzdem aber, falls es Erkenntnis des Wahren sein soll, nicht kausal bestimmt sein kann, sondern, wie man sich auszudrücken pflegt, Freiheit besitzt. Das bedeutet erstens, daß es frei ist v o m kausalen Zwang, also negativ frei, und es bedeutet außerdem, daß es frei sein muß, um Stellung zu nehmen z u Wert und Unwert. Sieht man aber dies ein, dann wird man vielleicht behaupten, hier liege ein Widerspruch vor: derselbe Satz sei wahr und zugleich falsch. Da hört dann die Wissenschaft auf. Für den erkennenden Menschen bleibt nur noch die Resignation. Er scheitert hier mit seiner Absicht, zur Klarheit zu kommen. Die Freiheit erweist sich, wie man auch gesagt hat, als „Mysterium". Da kann wieder die „Überwissenschaft" triumphieren und sagen: hier hebe die wissenschaftliche Philosophie sich selber auf, und das müsse so sein, denn das Welt g a n z e sei nicht mehr erkennbar.

Können wir bei der Antinomie stehen bleiben? Das ist ebenfalls unmöglich, denn auch sie beruht auf einer wahren Erkenntnis, nämlich darauf, daß sich sowohl die Thesis als auch die Antithesis theoretisch begründen läßt, und j e d e wahre Erkenntnis setzt die Freiheit des Erkenntnisaktes, d. h. seine Bestimmtheit nicht durch den kausalen Zwang, sondern durch den Wert der Wahrheit voraus. Sobald sich die Antinomie also als Erkenntnis gibt, die wir für wahr halten sollen, wird sie sinnlos. Nur ihr e i n e r Satz, daß es Freiheit gibt, kann wahr sein. Wenn wir auch ihren anderen Satz für wahr halten wollten, könnten wir überhaupt n i c h t s mehr als wahr aussagen, auch nicht, daß eine Antinomie vorliegt. So sehen wir: der Begriff der wahren Erkenntnis verliert ohne den der Freiheit des erkennenden Subjekts seinen Sinn. Deshalb ist jeder erkennende Mensch logisch genötigt, das Sein des freien Subjekts zu bejahen.

Wir dürfen sogar noch weiter gehen. Wollen wir auch nur den e i n e n Satz, daß alles in der Welt kausal bestimmt ist, für wahr halten, so müssen wir zugleich annehmen, daß wir als Subjekt frei sind, denn ohne Freiheit könnten wir ja n i c h t s als wahr erkennen. Die Freiheit des Bejahungsaktes steht danach nicht etwa n e b e n der Unfreiheit als theoretisch gleichberechtigt, sondern sie ist die logisch übergeordnete V o r a u s s e t z u n g auch der Er-

kenntnis, daß die Sinnenwelt durchweg kausal determiniert sei. Anders ausgedrückt: wir brauchen Freiheit, um die Unfreiheit der Sinnenwelt als wahr zu erkennen. Freiheit ist insofern die unentbehrliche prophysische Voraussetzung auch der erkennbaren Kausalität. Der Satz, der Freiheit bejaht, muß zuvor wahr sein, wenn der andere Satz, der Freiheit der Sinnenwelt verneint, wahr sein soll. Darin kann man so wenig eine Antinomie sehen, daß man vielmehr sagen muß: da die Freiheit des erkennenden Subjekts die Voraussetzung jedes wahren Urteils ist, kann kein Urteil wahr sein, das die Freiheit universal für das Weltganze negiert. Denn dann würde das Urteil implicite sich selber negieren, und eine solche Verneinung höbe sich notwendig auf. Nur die Bejahung der Freiheit bleibt möglich.

Unser Ergebnis läßt sich auch so formulieren. Die angeblich antinomischen Sätze können nur solange beide wahr zu sein scheinen, als sie unbestimmt bleiben. Sobald sie genau bestimmt werden, widersprechen sie einander nicht mehr. Wir müssen den einen Satz auf eine andere Art des Seins beziehen als den anderen. Das bedeutet in diesem Fall, daß das zeitlich ablaufende psychische Sein durchweg determiniert ist wie die gesamte Sinnenwelt, daß aber diese Erkenntnis als Voraussetzung Freiheit braucht, um wahr zu sein, und daß daher das erkennende Subjekt nicht nur psychisch sein kann, sondern mit seiner Freiheit zur prophysischen Sphäre des Seins zu rechnen ist. Ihm kommt eine Art des Seins zu, die es von der gesamten Sinnenwelt nicht nur, sondern auch von der gesamten verstehbaren und objektivierbaren Welt unterscheidet. Diese dritte ontologische Seinsart kann deswegen nicht bezweifelt werden, weil ohne sie nicht nur keine Erkenntnis möglich wäre, d. h. nichts als wahr ausgesagt, sondern sogar nicht bezweifelt werden könnte. Denn zweifeln heißt fragen, ob man ja oder nein sagen soll. Hat weder das eine noch das andere ohne Freiheit Sinn, dann hört auch der Zweifel auf, sinnvoll zu sein.

Um das eigenartige Wesen des prophysischen Subjekts zu begreifen, war eine von der üblichen Art des Denkens abweichende Methode nötig. Wir konnten das, was wir meinen, nicht direkt aufweisen, sondern nur zeigen, daß ein freies Subjekt die unvermeid-

liche Vorbedingung ist, falls irgend etwas als theoretisch different überhaupt soll aufgewiesen werden können. Vielleicht fällt es manchem schwer, sich in diesen Gedankengang hineinzuversetzen. Es wird dabei nicht von „Gegenständen" oder „Objekten" in dem Sinne gehandelt wie in jeder Spezialwissenschaft. Der Philosoph aber, der etwas anderes will als ein Einzelforscher, wird sich an solche Art des Denkens gewöhnen müssen. Er darf sich nicht weigern, auch das als „seiend" anzuerkennen, was unentbehrliche Voraussetzung des wahren Denkens überhaupt ist.

Als solche Voraussetzung wurde zunächst die Freiheit des theoretischen Subjekts aufgezeigt. Doch brauchen wir bei der Urteilsfreiheit nicht stehen zu bleiben. Wir haben das Recht, ja die Pflicht, weiter zu fragen: gibt es Freiheit des Subjekts nur beim Erkennen?

Nehmen wir überhaupt ein freies Subjektsein an, so besteht kein Grund, dieselbe Art des Seins nicht auch dort vorauszusetzen, wo es sich um das Verhalten des Subjekts zu anderen Werten als zu dem der Wahrheit handelt. Warum soll nicht auch ein atheoretische Wertgebiet das Subjekt zum freien Stellungnehmen „bestimmen"? Man vermag freilich hierauf nicht in logisch zwingender Weise zu antworten. Das war nur dort möglich, wo es sich um den theoretischen Wert handelte. Aber die Möglichkeit der Freiheit des Subjekts gibt es für alle Wertgebiete, und schon damit erweist sich die ontologische Aufzeigung des prophysischen Seins als wichtig für die gesamte Philosophie. Der bei allen vorwissenschaftlichen Menschen bestehende „Glaube", daß sie frei zu Werten Stellung zu nehmen vermögen, ist nicht etwa, wie die auf ein Teilgebiet der Welt beschränkte Psychologie meint, behaupten zu dürfen, eine „Illusion". Die Ansicht vielmehr, daß der Mensch, wissenschaftlich betrachtet, unfrei, d. h. nur kausal „bestimmt" sei, auch als wertendes Subjekt, ist ein Irrtum, der lediglich von dem einseitigen, objektivierenden „Standpunkt" aus gerechtfertigt erscheinen kann. Wer das Weltganze in allen seinen verschiedenen Seinssphären ins Auge fassen will, darf bei dieser beschränkten Ansicht nicht bleiben, da sie noch keine universale Weltansicht ist.

§ 28.

Verbindung von Wirklichkeit und Sinn.

Doch darin haben wir nur das erste Ergebnis des prophysischen Denkens. Wir waren ausgegangen von der Frage, ob es notwendig oder auch nur möglich sei, bei der Trennung von sinnlicher Wirklichkeit und unsinnlichen Sinn- und Wertgebilden zu bleiben, oder ob wir nicht ein „Band" zwischen den beiden Gebieten suchen müssen. Wie steht es mit dem prophysischen Sein des freien Subjekts in dieser Hinsicht? Stellt es vielleicht auch die gesuchte „Einheit" der Welt dar?

Frei kann das Subjekt nur mit Rücksicht auf den Akt genannt werden, den es vollzieht, und dieser gehört nicht zur objektivierbaren Realität. Die Art von „Wirklichkeit" also, wie ein Tisch oder ein Schmerzgefühl sie hat, besitzt er nicht. Andererseits kann er auch nicht zu dem verstehbaren Sein gezählt werden, das in jeder Hinsicht unwirklich ist, und damit behält er als Akt dem Irrealen gegenüber eine Art des Wirklichseins. Zugleich nimmt er als freier Akt zum Wert Stellung, und dieser Umstand führt uns einen Schritt weiter, denn das wird begrifflich nur so bestimmbar, daß wir sagen, im wertenden Subjektakt liegt eine Verbindung von Wirklichkeit und Wert als ein Seiendes vor, wie wir es aus den anderen Teilen der Ontologie, die das objektivierbare Sein behandelten, noch nicht kennen.

Es kommt nun darauf an, zum wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen, worin die bisher noch sehr unbestimmt gebliebene „Wirklichkeit" des Aktes besteht, der sich uns hier, ebenso wie das prophysische Subjekt überhaupt, als notwendige Voraussetzung der Objektwelt erschließt. In der objektivierbaren Region kamen wir zu einer Trennung alles Wirklichen vom Sinn- und Werthaften. Gehen wir dagegen in die prophysische Sphäre sozusagen zurück, so finden wir, daß sie noch vor dieser Trennung liegt, und damit hört die Trennung zugleich auf, in jeder Hinsicht maßgebend für das universale Denken zu sein. Wir erkennen, daß schon im Diesseits als unentbehrliche Voraussetzung für den Bestand der objektivierten Welt nicht nur ein freies Subjekt ange-

nommen werden muß, das zu Sinngebilden und zu Werten Stellung nimmt, sondern wir haben in seinen Akten zugleich die gesuchte Verbindung der beiden, in der Objektwelt getrennten Reiche in ihrer Eigenart soweit kennen gelernt, daß wir versuchen können, von hier aus das Problem der Welt-Einheit in Angriff zu nehmen.

Allerdings ist der bisher gewonnene Begriff einer Verbindung der Wirklichkeit mit Sinn und Wert noch immer wenig bestimmt. Aber wir sind trotzdem auf dem W e g e zur Klarstellung des Welteinheitsproblems einen Schritt weiter gekommen. Solange wir bei der objektivierten Erfahrungswelt blieben, schien jede Verbindung der beiden Gebiete unmöglich. Jetzt wird ontologisch wenigstens ein Platz für sie frei. Wir behalten bei der Objektivierung gewissermaßen als „Rest", der sich nicht objektivieren läßt, ein Subjekt, dem einerseits als Akt eine Art des wirklichen Seins zukommt, und das andererseits die Fähigkeit besitzt, zu Sinngebilden und Werten Stellung zu nehmen. Damit hat sich unser Begriff des Universums in einem wesentlichen Punkt geändert und zugleich „vereinheitlicht", trotz des aufrecht erhaltenen pluralistischen Prinzips. Das Gebiet des verstehbaren Sinnes, der von Werten konstituiert ist, ragt jetzt in das Gebiet des in seiner Art „wirklich" seienden Subjektaktes hinein, oder anders ausgedrückt: es wird ein Band sichtbar, das sich um zwei bisher getrennte Arten des Seins schließt.

Damit soll nicht gesagt sein, daß diese Art der Verbindung in jeder Hinsicht bereits g e n ü g t , um eine Lösung des Welteinheitsproblems zu geben. Da der Begriff des Subjektaktes, den wir gewonnen haben, unbestimmt geblieben ist, muß insofern auch die Frage offen gelassen werden, ob wir nicht schließlich noch einen Schritt weiter zu gehen haben, der uns aus dem Diesseits ins Jenseits führt, um dadurch dann die Einheit des Weltganzen zu erfassen. Immerhin besitzen wir schon jetzt wenigstens einen A n s a t z p u n k t , von dem wir auf einen Weg zum Ziel kommen können. Wir wissen: nur im Akt des S u b j e k t s und nicht im Objekt dürfen wir nach der Welteinheit suchen.

Zunächst jedoch betrachten wir noch eine andere Seite der Sache, welche die Verbindung der Wirklichkeit des Subjekts mit dem verstehbaren Sinn deutlicher als bisher zeigt. Die Brücke,

die das prophysische Subjekt wertend schlägt, läßt sich nicht nur von ihm selber aus ins Auge fassen, sondern auch von der Seite der Werte und der durch sie konstituierten Sinngebilde. In der Objektwelt mußten wir im Interesse begrifflicher Klarheit den Unterschied von wahrnehmbarer sinnlicher Wirklichkeit einerseits und verstehbarem Sinn andererseits streng durchführen, und wir werden auch weiter daran festhalten, daß Sinngebilde nicht in der Weise „wirken", wie wir in der psychophysischen Objektwirklichkeit uns Wirkungen zu denken haben. Trotzdem dürfen wir sagen: wenn ein Sinngebilde imstande ist, den freien Akt des Subjekts so zu „bestimmen", daß es positiv oder negativ zum Wert Stellung nimmt, dann schließt das auch eine Art des „Wirkens" ein, und insofern dürfen wir dem Gebiet des Sinnes und der Werte schließlich doch ontologisch eine Art der „Wirklichkeit" für das Subjekt zuschreiben.

Es ist allerdings schwer, unzweideutig von dem zu reden, was dabei in Frage kommt. Die Sprache, die uns zur Verfügung steht, hat für das Gebiet des prophysisch Seienden keine Worte, die ursprünglich das meinen und bedeuten, was hier vorliegt. Wir sind daher gezwungen, uns unsere Terminologie erst zu schaffen und sie zu erläutern. In diesem Falle ziehen wir, was zunächst auffallen kann, den Ausdruck „Wirklichkeit" dem der „Realität" vor. Denn wir müssen es vermeiden, hier an eine Wirkung von der Art zu denken, wie „Sachen" oder „Dinge" (res) sie ausüben. Es empfiehlt sich daher auch nicht, von einer Ursache als „Sache" zu sprechen. Die gibt es nur in der psychophysischen Sinnenwelt, die aus aufeinanderwirkenden „Dingen" besteht. Trotzdem läßt sich eine besondere Art des Wirkens auch im Gebiet des prophysischen Seins und der Sinn- oder Wertgebilde nicht leugnen, so schwer es sein mag, dafür einen bezeichnenden und eindeutigen Ausdruck zu finden, und so sehr daher die Gefahr besteht, daß Mißverständnisse aufkommen, welche die Eigenart des gemeinten Gedankens verfälschen.

Am besten können wir den Unterschied von dem, was wir sonst mit dem Wort „Wirken" meinen, vielleicht so klar machen. Das „Wirken" eines Wertes oder Sinngebildes ist erstens nur dann denkbar, wenn es auf ein freies Subjekt trifft, da der Sinn auf restlos kausal

bedingte Gegenstände nicht mehr irgendwie Einfluß haben oder wirken kann, und zweitens wirkt das Sinngebilde auf freie Subjekte nicht so, daß es wie eine Ursache auf sie einen „Zwang" ausübt, dem das prophysische Subjekt sich fügen muß, denn damit wäre die Freiheit des Subjekts vernichtet. Wir meinen vielmehr nur, daß ein freies Subjekt, das einen Sinn als positiv oder negativ werthaft verstanden hat und zu ihm im Akt Stellung nimmt, sich von ihm irgendwie „beinflussen" läßt, und schon das bedeutet eine eigene Art der „Verbindung" zwischen der wirklichen und der verstehbaren Welt.

Jedenfalls sehen wir damit das Problem der Weltvereinheitlichung auch von seiten des Sinnes und Wertes, und damit eröffnet sich wenigstens ein Weg, auf dem es möglich wird, die beiden, von der objektivierenden Wissenschaft zu trennenden Gebiete wieder miteinander zu vereinigen, so daß die Welt in ihrer Totalität nicht mehr in zusammenhanglose Stücke auseinanderfällt. Doch steht andererseits ebenso fest: auch hier kann die Prophysik, ebenso wie bei der Bildung des Begriffs eines freien Subjekts, nur den Ansatzpunkt geben. Das bedeutet zugleich einen Hinweis darauf, daß vielleicht schließlich doch die Metaphysik herangezogen werden muß, um mit ihrer Hilfe den von der Prophysik begonnenen Weg zu Ende zu führen.

§ 29.

Das zuständliche Sein.

Bevor wir uns jedoch den metaphysischen Fragen und damit den letzten Grundproblemen der allgemeinen Ontologie zuwenden, verweilen wir noch etwas beim prophysischen Sein. Wir sind vom Begriff des Subjekts ausgegangen. Doch brauchen wir noch andere „Voraussetzungen" der erkannten Welt. Das freie Subjekt, das erkennt, muß irgendein ihm gegebenes unerkanntes „Material" oder einen „Stoff" haben. Der gehört ebenfalls zu den Voraussetzungen jeder Welterkenntnis, und insofern enthält auch er ein Problem der Prophysik. Wir kommen damit zugleich wieder zu der Frage nach dem Unmittelbaren. Man verlangt, daß die Philosophie sich, jedenfalls bei ihrem Beginn, auf die „unmittelbaren

Gegebenheiten" stützen soll, und eine Berechtigung ist solchen Gedanken nicht abzusprechen. Es muß nur die Frage gestellt werden, wie weit die Beschränkung auf das Unmittelbare sich in der stets, also auch beim Beginn schon, logisch denkenden Wissenschaft durchführen läßt.

Vielen mag es geradezu „selbstverständlich" klingen, wenn verlangt wird, man habe sich nur an das unmittelbar Gegebene zu halten. Es kommt aber darauf an, wie man das in einer durchweg aus verstehbaren Sätzen und theoretischen Sinngebilden bestehenden „Lehre" macht. Man muß von vorneherein von dem unmittelbar Gegebenen etwas aussagen, also darüber philosophieren. Man kann es nicht nur „haben" wollen, sondern man ist genötigt, davon auch einen Begriff zu bilden. Bevor man das tut, befindet man sich noch nicht im Gebiet der Wissenschaft und Wahrheit. Die Philosophie, die durchweg aus wahren Sätzen besteht, kann niemand auch nur damit beginnen, daß er das Unmittelbare unmittelbar „schaut". Er muß sogleich über das Unmittelbare logisch „denken", und sobald er das tut, nimmt er es nicht mehr als Unmittelbares, sondern als irgendwie begrifflich Geformtes in sein Denken auf. Jede solche Formung aber zerstört die Unmittelbarkeit des Unmittelbaren. Jede Erkenntnis, die wahr sein will, bedarf irgendeiner Vermittlung. Unmittelbare Erkenntnis des Unmittelbaren gibt es nicht. Unser Denken kann sich gewiß auf die Anschauung des unmittelbar Gegebenen stützen, ja es muß das vielleicht mehr oder weniger überall. Aber sobald wir Gedanken davon bilden, gehen wir notwendig über das Unmittelbare hinaus. Es wird zum Problem auch dann, wenn wir davon absehen, daß zu jedem Gegebenen ein Subjekt gehört, dem es gegeben ist. Es entsteht die Frage: wie weit läßt sich das Unmittelbare so unter Begriffe bringen, daß die Philosophie von ihm etwas auszusagen vermag? Wenn wir darauf eine Antwort haben, werden wir mit dem Begriff dem unmittelbar Gegebenen selber so nahe kommen, wie es in der Wissenschaft überhaupt möglich ist, und damit haben wir dann zugleich das Gebiet abgesteckt, das außer dem vorgegenständlichen Subjekt von der Prophysik noch behandelt werden muß.

Wir können zur Bezeichnung des unmittelbar Gegebenen, das

von vermittelnden Formen des Denkens so frei wie möglich zu denken ist, das Wort „reiner Inhalt" wählen. Die anderen Ausdrücke, die sonst gebraucht werden, sagen mehr und sind insofern in ihrer Bedeutung schon zu speziell. Wollten wir z. B. das Unmittelbare von vorneherein „Erscheinung" oder „Phänomen" nennen, so würden wir ihm damit durch die Bezeichnung eine bereits recht vermittelte Art des Seins beilegen, ohne das rechtfertigen zu können. Andererseits steckt der Terminus „reiner Inhalt" nur das Gebiet ab, das wir untersuchen wollen, und es gilt nun, den Inhalt ohne Form uns noch etwas genauer anzusehen, damit wir in verständlichen Sätzen von ihm reden können. Zu diesem Zweck brauchen wir notwendig irgendeine Vermittlung, und darauf allein kann es ankommen, daß wir genau wissen, welche Vermittlung unentbehrlich ist, falls wir über das Unmittelbare in verständlichen Sätzen eine Erkenntnis zum Ausdruck bringen wollen.

Von der erkannten Welt sagen wir, daß sie aus „Gegenständen" besteht. Mit dem Begriff des Gegenstandes kommen wir offenbar bereits zu dem Begriff einer „Form", und auch diese Form suchen wir daher als Vermittlung bei dem Begriff des unmittelbar Gegebenen auszuschalten. Der reine Inhalt ist frei von der Form der Gegenständlichkeit zu denken. Er gehört insofern zum vorgegenständlichen Sein, ebenso wie das Subjekt, dem er gegeben ist. Um das sprachlich zum Ausdruck zu bringen, wollen wir das Minimum an Vermittlung im Unterschied vom Gegenständlichen als das Zuständliche bezeichnen.

Ungefähr wird der Terminus verständlich sein, und auch der Grund, weshalb wir ihn verwenden, liegt nahe. Solange wir nur das denken, was uns unmittelbar gegeben ist, müssen wir auch an den Unterschied denken, der das Gegebene selber von allen Wortbedeutungen trennt, mit denen wir es bezeichnen. Diesen Unterschied können wir nie beseitigen, solange wir überhaupt Worte gebrauchen, um einen Inhalt zu benennen. Nun wissen wir, daß die Wortbedeutungen sich nicht verändern. Sie „stehen" gewissermaßen, während im Gegensatz dazu, wenigstens das sinnlich unmittelbar Gegebene, nicht steht, sondern „fließt". Also müssen wir, um das unmittelbar Gegebene mit einer Wortbedeutung irgendwie so zu kennzeichnen, daß sich darüber reden läßt, es gewissermaßen

„zum Stehen bringen" und darauf als auf ein zum Stehen gekommenes Sein mit verständlichen Worten hinweisen. In diesem „Zumstehen-bringen" des Inhalts haben wir zugleich das Minimum an Vermittlung, ohne daß wir wissenschaftlich verständliche Sätze davon überhaupt nicht bilden können.

Das führt uns sogleich noch einen Schritt weiter. Auch die besondere logische Form, die wir brauchen, um einen Inhalt zum Stehen zu bringen, läßt sich angeben. Die Bedeutung, die wir mit irgendeinem Wort verbinden, muß, falls das Wort wissenschaftlich brauchbar sein soll, stets dieselbe bleiben. Es gibt keinen wissenschaftlichen Satz, dessen Worte nicht identische Bedeutungen haben. Die Form also, die ein Inhalt annehmen muß, um auch nur als „Zustand" erfaßt zu werden, ist die Identität. In ihr haben wir das gemeinsame Moment, ohne das wir von keinem Inhalt etwas Verständliches aussagen können. Nur mit diesem Minimum an Form geht das in anderer Hinsicht noch ungeformte „Material", von dem die Prophysik zu handeln hat, in die Wissenschaft ein.

Das Problem des Unmittelbaren kann danach auch so formuliert werden, daß wir fragen: welches sind die Zustände des unmittelbar gegebenen Seins? Damit ist zunächst die Fragestellung für das Gebiet der Prophysik festgelegt. Von einer Antwort sind wir selbstverständlich noch weit entfernt. Aber es ist wenigstens das erreicht, daß von keinem Widersinn mehr die Rede sein kann, falls das Problem des Unmittelbaren gestellt wird. Das Wort „Zustand" weist uns darauf hin, daß es der noch nicht als Gegenstand erkannte „Stoff" (ὕλη) ist, den wir neben dem nicht objektivierbaren Subjekt in der Prophysik als vorgegenständlich seiend annehmen müssen.

§ 30.

Der Dualismus des zuständlichen Gebiets.

Der Begriff einer Zustandslehre kann, wo nur die Grundprobleme der Philosophie aufgezeigt werden sollen, nicht nach allen Seiten hin entwickelt werden. Darauf allein sei noch hingewiesen, daß es in der Philosophie auch hier darauf ankommt, das

Gebiet des Zuständlichen in seiner Totalität zu erfassen, also ein System von Begriffen zu bilden, unter die alles Zuständliche, das uns bekannt ist, fällt. Dabei wird es sich wieder um die Aufzeigung von Alternativen handeln, die uns Gewähr dafür geben, daß wir das Gebiet des Zuständlichen heterologisch und insofern zugleich universal denken. In einer Richtung wenigstens sei das noch etwas ausgeführt.

Schon nach den früheren Darlegungen versteht es sich von selbst, daß wir dabei wieder an den Unterschied von wahrnehmbarem und verstehbarem Sein denken müssen. Sobald wir das tun, kommen wir von neuem zu Problemen, die wir bereits berührt haben. Viele Denker werden geneigt sein, das zuständliche und daher relativ formlose Gebiet des Erkenntnisstoffes ontologisch als durchweg sinnlich seiend vorauszusetzen. Was wir erkennen wollen, sagt man, müssen wir als Material wahrgenommen haben. Das würde dann wieder einen hyletischen Sensualismus einschließen. Wir dürfen im Gegensatz dazu behaupten, daß schon das zuständliche Gebiet des Erkenntnisstoffes durch den Unterschied des sinnlich Wahrnehmbaren und des unsinnlich Verstehbaren zu charakterisieren ist. Diese Konsequenz ergibt sich bereits aus dem, was wir über die gegenständliche Erfahrungswelt festgestellt haben, nämlich daß sie nicht nur sinnlich oder psychophysisch, sondern zum Teil auch verstehbar und insofern unsinnlich ist. In einer Zustandslehre können wir den letzten Grund für diesen umfassenden Dualismus der Objektwelt aufzeigen. Schon das Zuständliche an den verstehbaren Gegenständen, also ihr bloßer „Stoff", ist ebenso unsinnlich wie die Form, die aus ihm unsinnliche Gegenstände macht. Das verstehbare Sinngebilde hat sowohl eine unsinnliche Form als auch einen unsinnlichen Inhalt.

Das bringt den früher dargestellten Dualismus so zum Ausdruck, daß er sich als eine Lehre der Prophysik formulieren läßt. Stellen wir in der Ontologie die Frage nach dem „reinen" Inhalt unserer Erkenntnis, der vorgegenständlich ist, fragen wir also nach dem Sein der prophysischen „Welt", wie sie sich als unmittelbar gegeben dem vorgegenständlichen Ich darstellt, so zeigt schon diese „Welt" nach ihrer zuständlichen Seite hin denselben

ontologischen Dualismus, den wir innerhalb der Gegenstände der Erfahrungswelt konstatieren mußten. Auch die noch nicht gegenständlich erkannte Welt des unmittelbar gegebenen Seins ist demnach als teils sinnlich wahrnehmbar, teils unsinnlich verstehbar zu denken, falls wir sie in der Ontologie überhaupt als „seiend" denken wollen. Dies mag genügen, um das gesamte prophysische Seinsgebiet seinen wesentlichen Charakterzügen nach zu bestimmen.

§ 31.

Der Anfang der Philosophie.

Nur auf ein systematisch wichtiges Grundproblem wollen wir zum Abschluß dieses Teils der Ontologie noch hinweisen. In dem Gebiete, das wir das prophysische nennen, liegt notwendig auch das, was wir brauchen, um über die viel behandelte Frage des Anfanges der Philosophie zur Klarheit zu kommen [1]). Wir sprachen von den „Voraussetzungen" der gegenständlichen Welt oder sagten, daß das prophysische Sein vor der Welt der Objekte liegt. Wir haben in ihm also ein logisch „erstes" und zugleich ein ontologisch „ursprüngliches" Sein. Insofern werden wir es an den Anfang des Systems der Philosophie bringen. Das bedarf nur noch weniger Worte der Erläuterung.

Man hat oft gefragt, womit die Philosophie als System anfangen müsse, und besonders im modernen Denken hat dies Problem eine Rolle gespielt. Nun steht offenbar der Begriff des Anfangs mit dem des Unmittelbaren, also zugleich auch mit dem des zuständlichen prophysischen Seins in notwendiger Verbindung. Wie können wir vom Begriff des Unmittelbaren aus den Begriff des Anfangs der Philosophie systematisch bestimmen?

Hegel hat behauptet, daß es unmöglich sei, einen Anfang der Philosophie zu finden, denn dieser müsse entweder ein Vermitteltes oder ein Unmittelbares sein, und weder das eine noch das andere sei denkbar. Was ist an diesem Satz zutreffend? Liegt die Schwierigkeit vielleicht darin, daß das Wort „Anfang" mehrdeutig ist, und daß daher ein vermittelter Anfang in der einen Bedeutung des

1) Vgl. hierzu meine Abhandlung: Vom Anfang der Philosophie, 1925 (Logos, Bd. XIV, S. 122 ff.).

Wortes sehr wohl mit einem unmittelbaren Anfang in der anderen Bedeutung des Wortes verbunden sein kann?

Statt Anfang sagt man lateinisch auch „Prinzip" oder griechisch „Arche". Darunter versteht man dann nicht das zeitlich, sondern das logisch oder das ontologisch „Erste". Besonders das Wort Prinzip wird heute ontologisch gebraucht. Es bezeichnet das, was allem Seienden „zugrunde" liegt und insofern der „Anfang" der Welt ist. So entsteht die Frage, ob das Problem des Anfangs sich auf den Anfang der Welt oder auf den Anfang des Systems bezieht? Die Schwierigkeit, für den Aufbau des Systems einen Gedanken zu finden, der begrifflich allen anderen Gedanken vorausgeht, ist nicht dieselbe Schwierigkeit, die dort entsteht, wo wir den Anfang der Welt als Weltgrund oder als Weltprinzip suchen. Wir müssen, auch wo wir von aller zeitlichen Priorität absehen, unterscheiden, ob wir ontologisch nach dem Prinzip des Seins oder logisch-erkenntnistheoretisch nach dem Anfang des systematischen Denkens fragen. Wenn wir hier von dem Unmittelbaren sprechen, so haben wir es bei der jetzt zu behandelnden Frage nicht mit dem Anfang der Welt, sondern mit dem Anfang des systematischen Denkens zu tun, und falls wir an diesem Unterschied festhalten, werden wir die von Hegel hervorgehobenen Schwierigkeiten damit beseitigen können, daß wir sagen: die Philosophie hat bei ihrem Weltdenken anzufangen mit dem Minimum, das sie beim Denken des „Seienden überhaupt" nicht entbehren kann, und dann kommen wir wieder zu dem, was wir als prophysische Sphäre des Seins bezeichnet haben.

In diesem Anfang ist dann zweierlei gleichmäßig zu berücksichtigen. Er darf einerseits nur das Minimum an Gedanken enthalten, die notwendig sind, um mit dem Denken der Welt überhaupt beginnen zu können. Da es sich aber auch schon dabei von vorneherein um ein Denken der Welt handelt, muß dies Minimum zugleich universal sein, d. h. alles enthalten, was Voraussetzung der gegenständlich gedachten Welt überhaupt ist, und insofern haben wir die prophysische Sphäre auch als die des universalen Minimums zu bezeichnen. Wir können das Denken der Welt nicht beginnen, ohne von einem Doppelbegriff auszugehen, nämlich von einem Ich, dem ein „Material" gegeben

ist. Diese Zweiheit von Ich und Nicht-Ich läßt sich auch aus dem Minimum des universalen Denkens nicht ausschalten. Das Gegebene für sich allein wäre noch kein universales Minimum, denn auch als zuständlicher Inhalt gedacht, stellt es nur das Eine dar, zu dem das Andere, nämlich das Ich, dem es als zuständliches Sein gegeben ist, notwendig gehört.

Dies mag genügen, um den Begriff der prophysischen „Welt" schließlich auch als den des Anfangs im System der Philosophie zu charakterisieren. Das für den Aufbau des Ganzen vor allem Wichtige ist, um noch einmal zusammenzufassen, dies: zum Anfang gehören nicht nur die „unmittelbaren Gegebenheiten", sondern auch ein Ich, dem sie gegeben sind, und dies Ich muß, sobald es ein erkennendes Ich sein soll, frei gedacht werden. Das berechtigt uns, beim systematischen Weltdenken von einem freien Subjekt überhaupt auszugehen und ihm heterologisch die unmittelbar gegebene Mannigfaltigkeit des zuständlichen Weltstoffes gegenüberzustellen, die in ihrer vorgegenständlichen Ursprünglichkeit noch keine anderen Formen zeigt, als daß sie, teils sinnlich wahrnehmbar, teils unsinnlich verstehbar, das identische Material für das Denken der Welt überhaupt bildet.

D. DIE METAPHYSISCHE WELT.

§ 32.

Das Ende der Philosophie.

Wie wir von diesem Anfang aus weiterkommen, d. h. welche Probleme wir zu stellen haben, ergibt sich aus den Ausführungen der vorangegangenen Teile. Wir haben zunächst in dem zuständlichen Weltstoff den Unterschied von sinnlich-wahrnehmbar und unsinnlich-verstehbar zu machen und dann zu fragen, wie jedes der beiden Stoffgebiete als gegenständlich geformt zu denken ist. Als Doppelresultat ergibt sich auf der einen Seite die Sinnenwelt, auf der anderen Seite die verstehbare Welt der objektivierten Sinngebilde. Die Sinnenwelt spaltet sich in körperliches und seelisches Objekt-Sein, und die verstehbare Welt ist auf Grund eines Systems der Werte zu gliedern. Je weiter das Denken der Welt auf

diesem Wege fortschreitet, um so deutlicher muß werden, daß wir zur wissenschaftlichen Klarheit über das Ganze der Welt nur durch einen ontologischen Pluralismus kommen, der auf Grund des Prinzips der Alternative heterologisch zu gliedern ist.

Andererseits steht ebenso fest, daß das Weltganze nicht gedacht werden darf als ein Gebilde, das aus Wirklichem und Werthaftem, wie ein zusammenhangloses Stückwerk besteht, und es hat daher zu der pluralistischen Tendenz eine „vereinheitlichende" in dem Sinne hinzuzutreten, daß sie zwar nicht versucht, das begrifflich in seine Arten geschiedene Sein „monistisch" durchweg als dasselbe zu denken, wohl aber aus der Mannigfaltigkeit des Seienden soweit wie möglich einen Zusammenhang zu machen, dessen Glieder miteinander verbunden sind. Den ersten Ansatz dazu fanden wir in dem Begriff des vorgegenständlichen Ich oder des prophysischen Subjekts. Es stellt eine Verbindung des Wirklichen mit dem Sinnhaften und zugleich mit den geltenden Werten her. Jetzt kommt es darauf an, ob wir bei dieser Art der Weltvereinheitlichung stehen bleiben können, oder ob wir die bisher noch unbestimmte Verbindung weiter auszugestalten haben, und falls dies notwendig sein sollte, ob wir dabei mit den bisher betrachteten drei Seinsgebieten auskommen.

Es ist die Meinung denkbar, man habe sich in der wissenschaftlichen Philosophie unter allen Umständen mit dem psychophysischen, dem verstehbaren und dem prophysischen Sein zu begnügen. Den Gedanken, daß es so sein müsse, kann man noch in anderer Weise begründen. Eine Philosophie, die Wissenschaft sein will, sei auf das „im Bewußtsein" vorhandene oder „immanente" Sein angewiesen, und dieses hätten wir durch die Gliederung in sensibles, intelligibles und prophysisches Sein erschöpft. Damit scheint das theoretische Denken zugleich in jeder Hinsicht am Ende angelangt. Anfang und Schluß der Philosophie liegen notwendig innerhalb der Bewußtseinswelt, und sie zeigt allgemeinontologisch keine weitere als die dargelegte dreifache Mannigfaltigkeit.

Ob das in jeder Hinsicht das Ende der Philosophie bedeutet, dazu müssen wir jetzt Stellung nehmen, und wir fragen deshalb: treibt uns nicht, so zutreffend der entwickelte Gedankengang er-

scheinen mag, trotzdem der Versuch, das Weltganze als einen einheitlichen Zusammenhang zu erfassen, notwendig über alles gegebene, erfahrbare, immanente, im Bewußtsein vorgefundene Seiende hinaus, und liegt also das Ende der Philosophie nicht doch jenseits der Bewußtseinswelt? Bleibt nicht die Welt, solange wir sie nur mit Rücksicht auf das betrachten, was an ihr gegeben oder immanent ist, notwendig gespalten, und kann uns ein insofern immer noch zusammenhangloses Gebilde in Wahrheit als Welttotalität gelten? Brauchen wir nicht vielmehr noch eine vierte Sphäre des Seins, um zum Abschluß der Welterkenntnis und damit zum Ende der Philosophie zu kommen? Falls es so sein sollte, müßten wir schließlich doch in eine Region schreiten, die mit dem üblichen Namen als „übersinnlich", ja sogar als „überverstehbar" zu bezeichnen wäre, die also nur durch eine Metaphysik in der eigentlichen Bedeutung des Wortes erfaßt werden könnte.

§ 33.

Partikulare und universale Einheit.

Gibt es, davon ist hier auszugehen, ein Problem, von dem sich zeigen läßt, daß es einerseits notwendig zu stellen, andererseits jedoch unter den bisher entwickelten ontologischen Annahmen über das Sein des Weltganzen ungelöst bleiben muß? Um hierauf eine Antwort zu bekommen, wollen wir fragen: wo klafft noch ein Abgrund, den auch das vorgegenständliche Subjekt nicht zu überbrücken vermag?

In gewisser Hinsicht kann es, wie wir sahen, eine Verbindung von Wirklichkeit und Wert herstellen. Aber auch in jeder Hinsicht? Trägt es nicht seinem Wesen nach einen partikularen Charakter, und ist es nicht schon deswegen unmöglich, mit seiner Hilfe allein das Weltganze als Totalzusammenhang zu begreifen? Die Frage drängt sich auf: ist damit, daß wir als freie Subjekte zu Werten Stellung nehmen, die Verbindung der Wirklichkeit, in der wir leben, mit den Werten in jeder Hinsicht für das Ganze der Welt gesichert? Diese Frage ist zu verneinen. Nichts bürgt uns dafür, daß der freie Akt des Stellungnehmens zum Wert in der realen Welt auch weiterwirkt über das hinaus, was wir als

freie Subjekte vollbringen, und gerade darin werden wir eine unabweisbare Einheitsforderung erblicken, daß wir auch eines Weiterwirkens der Werte auf Grund unserer freien Aktivität sicher sind. Was hätte unser Tun sonst für einen Sinn in der Totalität des Seins? Den geforderten Zusammenhang von Wert und Wirklichkeit gibt es in universaler Weise nur, wenn wir die Welt so „eingerichtet" oder so „angelegt" denken, daß sich in ihr Werte verwirklichen oder reale Güter hervorbringen lassen, die über den freien Akt des Subjekts hinausragen.

Wir können den Gedanken, der sich hier aufdrängt, um ihn recht eindringlich zu machen, auch mit bekannten Versen aus Schillers Wallenstein zum Ausdruck bringen, die in dem dramatischen Zusammenhang, in dem sie stehen, zwar einen etwas anderen Sinn haben, sich aber ihrem Wortlaut nach auch für unsere Problemstellung verwenden lassen:

„Nicht ohne Schauder greift des Menschen Hand
In des Geschicks geheimnisvolle Urne.
In meiner Brust war meine Tat noch mein;
Einmal entlassen aus dem sichern Winkel
Des Herzens, ihrem mütterlichen Boden,
Hinausgegeben in des Lebens Fremde,
Gehört sie jenen tück'schen Mächten an,
Die keines Menschen Kunst vertraulich macht."

Auch abgesehen von der poetischen Formulierung entsteht die rein sachliche Frage: was wird aus unserm Leben, durch das wir Werte verwirklichen wollen, um es dadurch sinnvoll zu gestalten, falls in der Welt keine andere Verbindung zwischen Wert und Wirklichkeit gesichert ist als die durch uns im freien Akt des Stellungnehmens vollzogene? Soll nicht alles Tun seinem Sinngehalt nach problematisch oder fragwürdig werden, dann muß das Wirkliche als Ganzes noch in einer anderen Beziehung zu den Werten stehen als in der, die wir durch unser freies Subjektsein herstellen.

Doch man wird solchen Gedanken gegenüber vielleicht den Einwand erheben, daß sie ontologisch ohne Bedeutung seien. Wir reden von einer Annahme, ohne die unser Leben sinnlos würde. Sie mag mit Recht als G l a u b e bezeichnet werden, den wir nicht entbehren können, falls wir ein sinnvolles Leben führen w o l l e n.

Dürfen wir uns aber auf sie stützen, wenn es sich um Theorie handelt? Haben wir in unserem Willen ein theoretisches Argument? Wir wünschen zwar gewiß, daß die Welt auf Wertverwirklichung „angelegt" ist. Aber was sagen derartige praktische Wünsche für die theoretische Welterkenntnis?

Auf solche Bedenken wird sich solange in der Tat nichts entgegnen lassen, als wir nicht das theoretische Moment aufzeigen, das in den angeblich nur praktischen oder atheoretischen „Wünschen" steckt. Wir brauchen aber nur daran zu denken, daß mit dem Verzicht auf jeden im Wesen der Welt selber begründeten Zusammenhang von Wert und Wirklichkeit auch das Erkennen seinen Sinn verliert. Wenn die Welt nicht so eingerichtet ist, daß unsere Stellungnahme zum Wert der Wahrheit Erfolg hat über den Akt des Ich hinaus, dann ist Wissenschaft, die immer weiter zur Erkenntnis der Welt führt, unmöglich. Wir brauchen also auch als wissenschaftliche Menschen die Voraussetzung, daß es einen mehr als partikularen, „kosmischen" Zusammenhang von Wert und Wirklichkeit gibt. Unsere „Wünsche" und der auf sie gegründete „Glaube" sind demnach nicht etwa als theoretisch irrelevant beiseite zu schieben. Es steckt darin vielmehr die Grundlage für ein sinnvolles Streben auch nach Wissenschaft und damit zugleich eine Vorbedingung für die Verwirklichung dieses Gutes. So haben wir das rein theoretische Moment in unserem Gedankengang aufgewiesen.

Sobald aber für das besondere Gebiet der wissenschaftlichen Wahrheit sich ein Glaube an den Zusammenhang von Wert und Wirklichkeit als conditio sine qua non eines sinnvollen Forschens rechtfertigen läßt, wird man weiter gehen und sagen dürfen: mit „Wünschen" in der üblichen Bedeutung des Wortes, d. h. mit bloß individuellen Willensakten, hat die Annahme einer universalen Verbindung von Wert und Wirklichkeit in der Welt überhaupt nichts zu tun. Der Gedankengang besitzt vielmehr Verwandtschaft mit dem, den wir bei Behandlung des Freiheitsproblems benutzten. Wir zeigten auch dabei zunächst die Notwendigkeit der Freiheit für das theoretische Gebiet auf. Wie dort dürfen wir nun hier ebenfalls verallgemeinern. Die Voraussetzung, daß Wert und Wirklichkeit miteinander verbunden sind, können wir auch für die

atheoretischen Wertgebiete machen. Eine solche Annahme läßt sich jedenfalls aus einem allgemeinen Prinzip heraus nicht theoretisch bestreiten. Sobald es auch für den theoretischen Menschen nötig ist, ein Gebiet des Seienden anzunehmen, in dem Wert und Wirklichkeit enger miteinander verbunden sind als durch den freien Subjektakt, dann ist es gestattet, dieselbe Verbindung überall vorauszusetzen, d. h. zu sagen: die Welt besteht durchweg nicht aus bloßen Stücken, sondern es gibt auf allen ihren Gebieten eine Verbindung von Wert und Wirklichkeit, die zwar niemals „gegeben" oder „erfahren" werden kann, deren Annahme aber trotzdem unvermeidlich ist. So kommen wir zu dem Gedanken an eine „jenseitige Einheit" von Wirklichkeit und Wert, und damit drängt sich ein neuer Teil der Ontologie als Problem auf, der den Namen der Metaphysik verdient.

Das darf nicht mißverstanden werden. Wir nehmen damit nichts von den früheren Darlegungen zurück. Die am besten mit dem Worte „Wertrealität" zu bezeichnende vierte Art des Seins läßt sich niemals in der Weise wissenschaftlich unter einen Begriff bringen wie die sinnliche Realität, die wir erfahren. Solange wir uns bei der Welterforschung an das uns gegebene Material halten, führt uns unser Denken über den ontologischen Pluralismus nicht hinaus, und wir müssen insbesondere das sinnlich Wirkliche von allem Werthaften begrifflich streng trennen. Wird doch dadurch eine universale objektivierende Erkenntnis überhaupt erst möglich. Erfahrungswissenschaft von einem Wirklichen, das als Wirkliches zugleich werthaft ist, lehnen wir nach wie vor ab. Es drängt sich daher die Frage auf: was haben wir mit der Annahme der metaphysischen „Wertrealität" für die Philosophie als Wissenschaft erreicht? Es scheint, wir müßten jetzt weiter den Versuch machen, auch von der vierten Seinsart eine wissenschaftliche Erkenntnis zu gewinnen. Wie aber soll das möglich sein? Auf den bisher erörterten Wegen kommen wir dazu nicht. Das wissenschaftliche Erkennen muß sich immer an ein Material halten, das entweder gegenständlich oder vorgegenständlich ist und sich dann entweder als sinnlich wahrnehmbar oder als unsinnlich verstehbar oder als prophysisch seiend begreifen läßt. Wie sollen wir also durch die Wissenschaft zur Wertrealität vordringen und damit den

letzten „Zusammenhang" des Weltganzen finden, der das System der Philosophie erst abschließt?

§ 34.

Wissenschaftliche und symbolische Erkenntnis.

Wir werden, falls wir überhaupt von einer „Erkenntnis" der vierten metaphysischen Seinssphäre und damit des Weltganzen als „Einheit" sprechen wollen, genötigt sein, eine Art des Erkennens vom Seienden zu suchen, die sich von dem, was man in der Wissenschaft „Erkenntnis" zu nennen gewöhnt ist, unterscheidet, und darüber brauchen wir, um die ontologischen Grundprobleme zum Abschluß zu bringen, volle begriffliche Klarheit.

Auch die neue Art der Erkenntnis kann, um einen Inhalt zu bekommen, ihn nur aus einem der drei ersten Gebiete des Seins entnehmen. Aber das Erkennen, von dem wir jetzt reden, wird die auf diesem Wege zustande gekommenen Begriffe trotzdem anders deuten, als die bisher betrachtete wissenschaftliche Erkenntnis es tut. Sie darf nicht glauben, daß die Begriffe sich ontologisch auf dasselbe Material beziehen, das bei ihrer Bildung benutzt ist. Der Denker meint ein anderes Sein als das, welches er braucht, um an ihm den Inhalt für seine Begriffsbildung zu finden. Nun nennt man ein Verfahren, das etwas anderes meint, als es eigentlich sagt, „allegorisch", und insofern könnte man hier von einer allegorischen Erkenntnis sprechen. Doch hat man sich daran gewöhnt, diesen Ausdruck in einem besonderen Sinne zu nehmen, bei dem etwas spezifisch Rationales mitklingt, und infolgedessen ist er dort, wo es sich gerade um ein nicht mehr rationales Verfahren handelt, ungeeignet. Wir tun besser, die metaphysische „Erkenntnis" sinnbildlich zu nennen. Sie verfährt so, daß sie das, was sie aussagt, für ein bloßes Bild von dem genommen wissen will, was sie eigentlich meint. Sie unterscheidet also, sobald sie über ihr eigenes Verfahren reflektiert, das, worauf sie mit dem Bilde hinweist, vom Bilde selbst. Ein solches Verfahren bezeichnen wir am besten terminologisch mit dem Fremdwort symbolisch, und insofern dürfen wir sagen, daß das metaphysische Denken, das sich nicht mehr auf ein erfahrbares, sondern

auf ein jenseitiges Sein richtet, notwendig einen symbolischen oder sinnbildlichen Charakter annimmt.

Unser Ergebnis können wir auch so formulieren: was wir für die vierte Seinsart oder das Jenseits der Welt, d. h. über die unerfahrbare Wertrealität oder „Sinnwirklichkeit" zu denken versuchen, darf lediglich als ein Gleichnis gelten für das, was wir „adäquat" nicht mehr bezeichnen können und rein wissenschaftlich in genau bestimmten Begriffen nie erkennen werden. Schon nach dem Wort: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis", scheint es selbstverständlich, daß wir das Vergängliche dort „nur als Gleichnis" nehmen, wo es gilt, der „unvergänglichen" Wirklichkeit der Werte mit unserm Denken so nahe wie möglich zu kommen. Doch in unserem Falle müssen wir noch weiter gehen. Auch das Unvergängliche, nämlich das als zeitlos gültig verstehbare Wert-Sein, das für sich betrachtet unwirklich ist, darf, wo wir es mit dem Wirklichen zur Einheit verbinden wollen, „nur als Gleichnis" gelten. Kurz: alle metaphysischen Begriffe, die wir an Hand des Materials bilden, das uns die psychophysische Wirklichkeit, die verstehbare Welt und das prophysische Sein darbietet, sind so zu nehmen, daß sie als Begriffe von Sinnbildern gedeutet werden müssen für ein Wirkliches, welches im Jenseits liegt.

Solange wir für die metaphysische Erkenntnis den angegebenen Vorbehalt machen, kommen wir in keinen Zwiespalt mit unseren früheren Ergebnissen. Auch die Wissenschaft kann nichts einwenden gegen Versuche, die Grenzen aller Wissenschaft zu überschreiten, falls diese Versuche mit dem ausdrücklichen Bewußtsein einer Grenzüberschreitung auftreten, d. h. mit Hilfe des symbolischen Denkens sich ein Gleichnis oder ein Bild von dem zu machen streben, dessen Sein zwar inhaltlich unerkennbar ist, aber seiner allgemeinen Seinsart nach vorausgesetzt werden muß, wo wir einen allumfassenden Weltzusammenhang überhaupt denken wollen.

Es liegt uns selbstverständlich fern, mit der Rechtfertigung solcher Versuche der Philosophie den Charakter der Wissenschaft überhaupt abzusprechen. Die metaphysischen Gedanken dürfen erst beginnen, nachdem die Philosophie als Wissenschaft gezeigt hat, was einerseits sich von der Welt theoretisch begrifflich erken-

nen läßt, und wo andererseits die Wissenschaft notwendig an unübersteigbare Grenzen stößt. So bekommt die Philosophie gerade als Wissenschaft das Recht, ja die Pflicht, zu sagen: es gibt ein Gebiet, das als seiend angenommen werden muß, falls der Zusammenhang des Weltganzen nicht eine, auch die Wissenschaft in ihrem Sinn bedrohende Lücke aufweisen soll, und von dem wir zugleich einsehen, daß die Wissenschaft es inhaltlich nicht mehr zu erkennen vermag, sich also mit der Feststellung seiner Seinsart als bloßer „Form" begnügen muß.

Diese Bemerkungen über die Aufgaben einer Metaphysik bleiben in mancher Hinsicht noch sehr unbestimmt. Sie könnten erst durch ein Eingehen auf Einzelheiten größere Bestimmtheit gewinnen. Zunächst kam es jedoch lediglich darauf an, zu zeigen, erstens, daß es überhaupt ein metaphysisches Problem gibt, und zweitens in welcher Richtung allein seine Lösung liegen kann. Nur das eine sei über die letzte Frage noch hinzugefügt. Der Versuch eines symbolischen Weltdenkens wird an den Begriff anknüpfen, in dem die wissenschaftliche Philosophie bereits den Ansatz zu einer einheitlichen Zusammenfassung der verschiedenen Seinsphären findet, und mit dem sie der „Einheit" von Wert und Wirklichkeit so nahe kommt, wie sie es als Wissenschaft vermag, an den Begriff des freien, prophysischen Subjekts, das zum Wert Stellung nimmt. Wir dürfen zwar bei ihm in der Ontologie nicht als dem letzten stehen bleiben, weil es noch keinen universalen, sondern nur einen partikularen Charakter trägt. Die Frage aber, welche die Metaphysik darüber hinaus erheben muß, geht in derselben Richtung weiter, welche die Prophysik bereits eingeschlagen hat, und ist demnach so zu formulieren: läßt sich der Begriff des zu den Werten Stellung nehmenden Ich in der Weise erweitern, daß das Subjekt zugleich einen „kosmischen" Charakter erhält, und kommen wir mit Hilfe des Begriffs von einem freien „Weltsubjekt" vielleicht auf den Weg, der uns das Weltganze als einen einheitlichen Zusammenhang aller seiner verschiedenen, von der Theorie begrifflich zu trennenden Seinsarten denken läßt?

Für die Bedeutung des philosophischen Problems, auf das wir damit stoßen, ist wichtig, daß wir uns über das Verfahren klar sind, welches wir allein einschlagen dürfen, falls wir einer Lösung näher

kommen wollen, und wir bestimmen daher den Begriff des Symbols, den wir hier nicht entbehren können, noch etwas genauer. In einer Hinsicht trägt a l l e s Denken, das an die Sprache gebunden ist, also auch, ja gerade das streng wissenschaftliche, einen symbolischen oder allegorischen Charakter, denn sobald eine Untersuchung das, was sie meint, in Worten zum Ausdruck bringt, weist sie damit auf etwas a n d e r e s hin, als sie selber sprachlich i s t. Insofern darf sie ebenfalls symbolisch oder allegorisch genannt werden. Das geht aus dem hervor, was wir über die Begriffe „Sprache" und „Antlitz" ausgeführt haben [1]). Doch weisen die Ausdrucksmittel der Wissenschaft auf ein d i e s s e i t i g Seiendes hin, das sie selber nicht sind. Bei dem metaphysischen Denken dagegen handelt es sich um eine besondere A r t der Symbolik, die in doppelter Hinsicht symbolischen Charakter trägt. Bei ihr bildet nicht nur das sinnliche Sein der Sprache den Träger eines unsinnlichen verstehbaren Seins, sondern auch dies unsinnliche Sein, das verstehbar im Diesseits liegt, muß sich als Bild für ein übersinnliches Jenseits deuten lassen. Wir können in einem solchen Falle auch von Symbolen im engeren Sinn sprechen, was um so unbedenklicher ist, als man in der Regel nur an diese Art der Symbolik denkt, wenn man den Terminus verwendet. Jedenfalls: die Metaphysik braucht immer ein diesseitiges Sein, um es als Bild für ein Jenseits zu verwenden. So allein wollen wir hier den Terminus „Metaphysik" verstehen.

Wie sehr die Metaphysik auf Symbole dieser Art angewiesen ist, zeigt sich auch darin, daß schon der Begriff des metaphysischen Seins selber, wenn er wie hier und auch wohl sonst vielfach, wo man ihn richtig versteht, als der einer „Wertwirklichkeit" gemeint ist, nur symbolisch bestimmt werden kann. Wir denken an etwas Werthaftes, also Unsinnliches, und bezeichnen es zugleich als „wirklich". Wir dürfen nicht vergessen, daß in diesem Fall das Wort „Wirklichkeit" eine uneigentliche, sinnbildliche Bedeutung besitzt. Es ist nichts von dem damit gemeint, was wir im Diesseits als „wirklich" erfahren. Wir wollen mit dem Wort Wert-Wirklichkeit nicht etwa sagen, daß der Wert, der „wirklich" sein soll, den Charakter der uns bekannten und von uns erkannten Wirklichkeit trägt. Wir

1) Vgl. oben § 19, S. 87 ff.

fügen zum Wert, indem wir ihn „wirklich" nennen, noch etwas hinzu, das ihm als einem „bloßen" Wert „fehlt", und das können wir ebenfalls nur durch ein Bild zum Ausdruck bringen wollen.

Man sagt daher auch gern, daß das metaphysische Sein eine „höhere Wirklichkeit" sei als die Wirklichkeit, welche wir erfahren. Man verlangt damit, daß das metaphysische Sein sozusagen als „überwirklich" gedacht wird, denn so allein kann es sowohl Wert als auch Wirklichkeit bleiben. Ja, wir müssen noch weiter gehen. Das Bild, das wir mit dem Begriff der Wertwirklichkeit benutzen, würde wenig bedeuten, wenn damit nicht der Gedanke an das Wertverhältnis verbunden wäre, in dem das gesamte Diesseits zum Jenseits steht. Denn wir würden uns für das übersinnliche oder jenseitige Wirkliche nicht „interessieren", falls wir nicht die Überzeugung hegten, daß es einen „höheren" (oder „niederen") Wert besitzt als alles diesseitige Sein. Es liegt also schon in der Problemstellung der Metaphysik der Gedanke, daß in ihr Werte in Frage kommen, die sich von den im diesseitigen Sein zu konstatierenden Wertgebilden prinzipiell unterscheiden, nämlich dadurch „über" (oder „unter") ihnen stehen, daß sie zugleich als Wirklichkeiten zu denken sind, und nur deshalb besitzen sie für den Begriff des Weltganzen eine andere Bedeutung als die Werte, die wir, um sie rein wissenschaftlich unter Begriffe zu bringen, so zu denken haben, daß wir dabei von ihrer Wirklichkeit absehen.

Deshalb müssen wir auch daran immer festhalten, daß der metaphysische Begriff der „Wertwirklichkeit" für die Wissenschaft nichts anderes ist als ein unlösbares Problem. Die bloße Zusammenstellung der beiden Worte und dadurch zugleich der beiden Begriffe des „Wertes" und der „Wirklichkeit" sagt uns zu seiner Lösung jedenfalls noch nicht das geringste. Die Zusammenstellung bedeutet rein theoretisch nur eine Frage, und erst wenn wir das Wort „Wertwirklichkeit" als Symbol verstehen, gewinnt es ontologische Bedeutung als überwissenschaftliche Antwort. Es weist auf ein Seiendes hin, welches wir anders als wissenschaftlich zu denken haben, falls wir es überhaupt „denken" wollen.

Viele Metaphysiker werden mit unserer Begriffsbestimmung des metaphysischen Seins und des metaphysischen Denkens unzufrieden sein. Für sie ergibt sich dann aber die Pflicht, zu zeigen, daß

die anderen Begriffe, die sie bilden, und die mehr zu geben beanspruchen, auch ein Recht zu solchen Ansprüchen haben. Es sollte vor allem deutlich werden, auf welchem Wege es möglich ist, für ein Seiendes, das sich prinzipiell von allem der Erfahrung zugänglichen Seienden unterscheidet, das „Material" für die wissenschaftlichen Begriffe von ihm zu finden. Bisher liegt ein überzeugender Versuch des Nachweises dafür noch nicht vor. Ja es dürfte sich zeigen lassen, daß in Wahrheit alle Metaphysiker im Grunde so verfahren, wie es hier dargestellt ist. Sie müssen sich an einen Stoff halten, den sie im Diesseits vorfinden, und sie bilden dann an ihm Begriffe, die sie als gültig für ein Jenseits ansehen.

Diese gewissermaßen negative Seite der Sache braucht hier nicht weiter erörtert zu werden. Es kam nur darauf an, zu zeigen, daß einerseits ohne die Annahme einer vierten Art des Seins auch die Arbeit an der Wissenschaft ihren Sinn verlieren würde, daß aber andererseits diese Seinsart der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht mehr so zugänglich ist wie die drei anderen Arten des Seienden. Wir nehmen also zwar aus theoretischen Gründen ein metaphysisches Sein als ontologisch unvermeidlich an, aber wir bestreiten, daß es davon eine inhaltlich erfüllte Wissenschaft gibt.

Näher auf die Probleme der „überwissenschaftlichen" Metaphysik einzugehen, ist in dem Zusammenhang der allgemeinen Ontologie, die wir von der Anthropologie getrennt haben, nicht möglich.

Wir knüpften von vorneherein an den Sinn des Menschenlebens an, und wir müssen erst einmal auch den Menschen philosophisch untersucht haben, bevor es gelingen kann, die Bedeutung des metaphysischen Denkens ganz zu würdigen. Wir brauchen nämlich, um die Notwendigkeit des symbolischen Denkens in jeder Hinsicht einzusehen, die Beziehung auf die Religion, und deren Probleme sind nur im Zusammenhang mit den anthropologischen Fragen vollständig zu klären. Allerdings weist auch, ja gerade die Religion, falls sie in ihrem ganzen Umfang verstanden werden soll, notwendig über alles Menschliche zum Weltganzen hinaus. Aber das ist nur ein neuer Grund dafür, daß wir uns jetzt zuerst mit dem Menschen beschäftigen, um dann schließlich zu fragen, weshalb bei den Problemen der Religionsphilosophie es beim bloß Menschlichen nicht sein Bewenden haben kann.

Drittes Kapitel.

VOM SINN DES MENSCHLICHEN LEBENS IN DER WELT.

(PROBLEME DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE.)

§ 35.

Der Mensch und das Weltganze.

Wie wir schon sagten, ist man heute geneigt, die anthropologischen Probleme in der Philosophie überall voranzustellen. Das ist insofern begreiflich, als es nicht nur stets Menschen sind, die Philosophie treiben, sondern als diese sich dabei selbstverständlich vor allem für den „lebendigen" oder „existierenden" Menschen interessieren. Gerade deshalb aber ist von vorneherein darauf hinzuweisen, daß der Mensch, wenn er universal wissenschaftlich betrachtet wird, nur als ein (relativ kleiner) Teil der Welt angesehen werden darf, und daß daher die Anthropologie erst dann zu einer philosophischen Disziplin wird, wenn sie bei der Untersuchung des Menschen nicht ausschließlich an ihn, sondern zugleich an das Weltganze denkt, in dem allein er „leben" oder „existieren" kann. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Darstellung der anthropologischen Grundprobleme mit der Reflexion auf das Verhältnis zu beginnen, das der Mensch zur Welt, oder genauer zu den verschiedenen Arten des Seins besitzt, die wir im Weltganzen feststellen konnten. Erst auf dem Boden der Ontologie wird es möglich, der Anthropologie die philosophische Aufgabe zu stellen, den Sinn, den das gesamte menschliche Leben in der Welt besitzt, universal zu deuten.

Wir beginnen damit, daß wir an das Körpersein des Menschen denken. Wir wissen, daß jeder Mensch ein Körper „ist", oder wie

man auch sagt, einen Körper „hat", und daß ohne ihn ein „Leben" in der uns bekannten Welt oder eine diesseitige „Existenz" nicht möglich wäre. Insofern gehört der Körper mit zum „Sinn" des menschlichen Daseins. Zugleich aber werden wir ihn in der Ganzheitswissenschaft als Glied der Körperwelt überhaupt denken, so daß er mit den übrigen Körpern in einen erkennbaren Zusammenhang kommt, und sobald wir so verfahren, müssen wir die wissenschaftliche Behandlung des Menschen, soweit er nur Körper ist, den Spezialwissenschaften überlassen. Das gilt jedenfalls für die generalisierenden Disziplinen, zu denen auch die philosophische Anthropologie gehört. Die einmaligen, individuell gestalteten körperlichen Gebilde, welche die Geschichte behandelt, stellt sie nicht dar. Philosophisch bleibt vor allem wesentlich, daß der Mensch ohne einen Körper überhaupt kein Leben, also auch kein sinnvolles Leben in der diesseitigen, erfahrbaren Welt führen könnte. Im übrigen gibt es eine menschliche Körperlehre als philosophische Disziplin nicht. Das braucht nicht näher gezeigt zu werden, da vermutlich niemand geneigt sein wird, es zu bestreiten.

Anders steht es, wenn wir daran denken, daß der menschliche Körper zugleich ein beseelter Körper ist. Wird hierdurch etwas daran geändert, daß das Seelenleben als Teil des Menschen ebenfalls, wie das körperliche Sein, einer Spezialwissenschaft überlassen bleiben muß? Wenn es auf diese Frage keine unumstrittene Antwort gibt, liegt das daran, daß der Begriff des Seelischen große Vieldeutigkeit zeigt, und daß man infolgedessen auch unter „Psychologie" sehr verschiedene Wissenschaften verstehen kann. Wir haben davon schon gesprochen und müssen jetzt, wo es sich um die Stellung des Menschen zum Weltganzen handelt, noch einmal darauf zurückkommen.

Versteht man unter dem „seelischen" Sein das, was jedem Menschen als zeitlich ablaufende Vorgänge bekannt ist, dann sollte eine Entscheidung in dieser Frage nicht schwer sein, d. h. dann hat die Wissenschaft, die sich ausschließlich mit dem zeitlich begrenzten Seienden beschäftigt, mit den Problemen der philosophischen Anthropologie nicht mehr und nicht weniger zu tun als z. B. die Biologie. Eine solche Wissenschaft ist nicht imstande,

auch nur den „ganzen" Menschen zu behandeln, denn der ganze Mensch ist niemals bloß „psychisch" in der angegebenen Bedeutung des Worts, und vollends kann die Stellung des ganzen Menschen zum Weltganzen nicht ein „psychologisches" Problem sein. Das wird man nur dort bestreiten, wo es an einem klaren Begriff des Psychischen fehlt. Man darf selbstverständlich mit diesem Wort auch Gegenstände bezeichnen, die nicht zeitlich ablaufende Vorgänge sind, und gegen eine solche Terminologie läßt sich wissenschaftlich nicht kämpfen. Aber ob die Namengebung im Interesse der wissenschaftlichen Klarheit zweckmäßig ist, muß man bezweifeln. Vielfach wird mit dem Namen des „Seelischen" ein so umfassendes Gebiet bezeichnet, daß es sich durch alle vier von uns begrifflich getrennten ontologischen Seinsgebiete erstreckt. Man versteht dann darunter außer dem Teil der psychophysischen Sinnenwelt auch die verstehbaren Sinngebilde, das prophysische Subjekt und die im Jenseits liegende menschliche Seele, für welche sich die Religionsphilosophie interessiert, und das hängt wieder damit zusammen, daß man alles, was nicht physisch ist, seelisch nennt. Wir wollen das im Einzelnen noch etwas genauer klar machen.

Spricht man, wie es vielfach üblich ist, z. B. von einer „Psychologie der Weltanschauungen" und glaubt mit ihrer Hilfe in die Nähe philosophischer Probleme zu kommen, so liegt eine begriffliche Unklarheit zugrunde. Weltanschauungen sind niemals psychische Gebilde, die zeitlich ablaufen. Das geht schon daraus hervor, daß, falls sie es wären, nicht mehrere Menschen dieselbe Weltanschauung gemeinsam haben könnten. Weltanschauungen werden zwar gewiß von Menschen durch ihr Seelenleben erfaßt, wie alle Weltinhalte, die wir erfahren. Sie gehören aber deswegen ebensowenig zum Seelenleben wie die Körper, die wir wahrnehmen, und das gilt von allen verstehbaren Sinngebilden. Man hat denn auch mehr oder weniger klar „gefühlt", daß die generalisierende Psychologie, die sich auf „Beschreibung" und „Erklärung" des nicht-körperlichen, aber zeitlichen psychischen Seins beschränkt, in Gefahr ist, an sehr wichtigen Problemen vorbeizugehen. Man übersieht nur, daß es sich dabei nicht um Probleme handelt, die ausschließlich das psychische Sein betreffen,

und man bleibt daher auf halbem Wege stehen, wenn man den Namen der Psychologie auch für solche Forschungen beibehält, in deren Zentrum nicht-psychisches Sein steht.

Charakteristisch ist, daß man bei Dichtern ein größeres Unbehagen an dem traditionellen Weltgegensatz von „Leib und Seele" findet als bei Philosophen. Dichter stehen dem „vollen" Leben näher und merken, daß sein Sinn nicht psychisch sein kann, sondern in einer anderen Sphäre des Seins liegt, ohne daß sie diese freilich ihrem ontologischen Wesen nach erkennen. Ein Gedicht von Stefan George, das er „Leib und Seele" überschreibt, sei als Beispiel angeführt:

„Sprach nicht der Weise: Such der Seele Schönheit
Vor der des Leibs? . . . Leib, Seele sind nur Worte
Wechselnder Wirklichkeit . . . . . .
Unlängst erzähltest du vom früheren Freund:
Sein helles Aug war matt, sein Mund, der blühte,
Ward saftlos, enge ward die hohe Stirn . . .
Ich weiß nicht, ob du Leib ob Seele maltest."

Der Dichter hat Recht, zu sagen, daß er nicht wisse, ob in Worten wie „helles Aug", „blühender Mund", „hohe Stirn" Leib oder Seele „gemalt" werden. In Wahrheit wird keines von beiden gemalt, sondern es sind die weder körperlichen, noch seelischen Sinngebilde gemeint, die, für alle als dieselben verständlich, durch Auge, Mund und Stirn, also durch Körper, zum Ausdruck gebracht werden.

Der Hinweis auf sie hat uns zugleich zu dem ontologischen Gebiet geführt, von dem die Anthropologie ausgehen sollte, wo sie nach dem Sinn des Menschenlebens in der Welt fragt. Sie muß sich vor allem klar machen, daß der Mensch nicht nur sinnliches, d. h. psychisches und physisches Sein wahrnimmt, sondern auch unsinnliches Sein versteht, und von diesem Ergebnis der Ontologie aus gilt es dann, Schritt für Schritt den Weg zu den philosophischen Problemen der Anthropologie zu finden. Dann wird klar, daß es mit Hilfe der Psychologie als der Wissenschaft von den zeitlich ablaufenden psychischen Vorgängen allein nicht gelingen kann, zur Klarheit über die Stellung des Menschen in der Welt zu kommen.

Allerdings erschließt sich auch von den Sinngebilden aus solche Klarheit noch nicht vollständig. Aber ohne daß wir zunächst ein-

mal an das verstehbare, weder physische noch psychische, Sein in seiner ontologischen Eigenart denken, kommen wir überhaupt nicht zu einer universalen, also philosophischen Betrachtung des Menschen. Wir müssen auch dabei vom Teil zu dem Ganzen schreiten, in das der Teil als Glied eingebettet ist, und wir haben sogar eine doppelte Universalität zu berücksichtigen. Bei den Sinngebilden ist erstens zu fragen, inwiefern sie sich auf den ganzen Menschen beziehen, und zweitens, inwiefern sie als Teilgebilde im Zusammenhang mit dem „mundus intelligibilis" oder der Totalität der verstehbaren „Welt" stehen. Erst dadurch, daß wir beide Fragen beantworten, wird die Anthropologie zu einer Lehre vom Sinn des gesamten menschlichen Lebens im Weltganzen, und erst so gelangt sie zu einer wahrhaft philosophischen Behandlung ihres Gegenstandes.

Daraus ergibt sich, inwiefern die Anthropologie sich auf den Teil der Ontologie zu stützen hat, der die intelligible „Welt" in ihrer Eigenart zu erkennen sucht, und sobald man das eingesehen hat, folgt weiter, inwiefern die anthropologische Frage nach der Stellung des ganzen Menschen zum Weltganzen zugleich Wertprobleme einschließt. Über den Zusammenhang von Sinn und Wert haben wir schon gehandelt. Jetzt können wir noch auf anderem Wege zeigen, weshalb die Lehre von der Stellung des Menschen zum Weltganzen auf eine Wertlehre hinauskommt. Der Mensch nimmt zu etwas nur soweit „Stellung", als ihm das, wozu er Stellung nimmt, nicht „gleichgültig" ist, sondern irgendein „Interesse" für ihn besitzt. Schon dieser Umstand zeigt, daß bei der Frage nach dem Sinn des Menschenlebens lediglich das in Betracht kommt, was irgendwie mit Werten in Verbindung steht. Das völlig wertfreie Sein „interessiert" uns nicht. So ergibt sich, wie die philosophische Anthropologie, die den Sinn des ganzen Menschenlebens zum Problem macht, sich auf den Teil der Ontologie aufbauen muß, der die „intelligible Welt" in ihrer Mannigfaltigkeit auf Grund eines Wertsystems universal zu erkennen strebt.

Zugleich ist in diesem Zusammenhang noch ein anderer Umstand wichtig. Wir hatten darauf hingewiesen, daß der Versuch, ein inhaltlich bestimmtes Wertsystem zu gewinnen, sich auf die Werte beschränken muß, die wir am menschlichen Leben

als „Material" dafür vorfinden. Dadurch entsteht ein bestimmtes Verhältnis der Anthropologie zu dem Teil der Ontologie, der die verstehbare „Welt" behandelt. Die Anthropologie hat sich nicht nur auf die Lehre vom „mundus intelligibilis" zu stützen, sondern sie muß diesen Teil der Philosophie inhaltlich soweit wie möglich zu Ende führen, d. h. sie hat nach dem Universum der Werte zu fragen, die dem menschlichen Leben Sinn verleihen. Das ist wieder keine Aufgabe einer Psychologie des zeitlichen seelischen Geschehens.

Zugleich kann die Anthropologie sich damit auch zu einer Lehre von den vielen außerwissenschaftlichen Weltanschauungen gestalten. Sie wird zwar nicht selber eine für alle Menschen gültige Weltanschauung vorschreiben wollen, denn eine solche bleibt, gerade weil sie vom „ganzen Menschen" bestimmt ist, notwendig partikular in ihrer Besonderheit. Wohl aber vermag die Anthropologie auf Grund eines Wertsystems einen Überblick über die Mannigfaltigkeit aller Weltanschauungen zu gewinnen und sie systematisch zu ordnen. Damit dient sie dann dem Interesse, durch das die meisten Menschen am stärksten zur Beschäftigung mit Philosophie getrieben werden. Sie schafft, soweit das wissenschaftlich überhaupt möglich ist, begriffliche Klarheit über die Eigenart der verschiedenen außerwissenschaftlichen Weltanschauungen und läßt die Gründe für ihre Vielheit erkennen.

Doch auch hierdurch ist der „Ort", den der Mensch in dem von der Ontologie nach seinen verschiedenen Seinsarten erkannten Weltganzen einnimmt, noch nicht vollständig gekennzeichnet. Wir sahen, daß alles sinnvolle Verhalten zu Werten ein freies Subjekt voraussetzt. Inwiefern muß der Mensch, der als Glied der Welt seinem Sinn nach in Betracht kommt, als frei angesehen werden?

Durch diese Frage wird die Anthropologie in Verbindung auch mit der Prophysik gebracht, und daran zeigt sich von neuem, weshalb sie nicht Psychologie der zeitlich begrenzten seelischen Vorgänge bleiben kann. Wir wissen, weshalb wir ohne Freiheit bei der Bildung des Weltallbegriffs nicht auskommen. Jetzt haben wir diese Einsicht auf den Menschen im besonderen und den Sinn seines Lebens anzuwenden. Wir könnten das Weltall nicht sinnvoll

erforschen wollen, wenn wir nicht die Fähigkeit besäßen, frei die Wahrheit als Wert zu bejahen und das Falsche als Unwert frei zu verneinen. Daraus entstehen in der Anthropologie neue Probleme, die wieder nicht psychologisch zu behandeln sind. Man wird sagen: als psychophysisches Gebilde ist der Mensch ein Glied der Sinnenwelt, und diese halten wir in ihrem ganzen Umfange für kausal bedingt. Nicht nur als körperliches, sondern ebenso als seelisches Sein muß der Mensch so begriffen werden, daß jeder Teil seines räumlich-zeitlichen Daseins von dem vorangegangenen Teil bewirkt wird und auf den folgenden Teil eine Wirkung ausübt. Kann, so wird man dann weiter fragen, das wirkliche Erkennen des Menschen, das doch auch zu seinem Seelenleben gehört, frei sein?

Dies Bedenken ist nach unseren ontologischen Darlegungen für sich allein nicht mehr entscheidend. Die Tatsache der Erkenntnis, ja des sinnvollen logischen Zweifels, schließt die Voraussetzung ein, daß der Mensch nicht nur psychophysisch in der Sinnenwelt lebt, sondern zugleich an dem freien Sein des prophysischen Subjekts irgendwie „Anteil" hat. Hierin haben wir eine Voraussetzung, die auch die Psychologie als Wissenschaft erst möglich macht. Deshalb ist das menschliche Subjekt in seiner Freiheit einer nur psychologischen Behandlung, die sich auf die zeitlich ablaufenden psychischen Vorgänge beschränkt, entzogen. Freilich mag man sagen, daß die Behandlung des freien Subjekts ebenfalls „Psychologie" sei, denn Freiheit habe nur die Seele. Gegen eine solche Terminologie läßt sich wieder nichts „beweisen". Aber auch sie wäre unzweckmäßig, denn es muß zu Unklarheiten führen, wenn dieselbe Wissenschaft, die es mit dem zeitlich ablaufenden, kausal bedingten psychischen Vorgängen zu tun hat, zugleich die Wissenschaft vom freien prophysischen Subjekt als „Seele" sein soll. Jedenfalls hätten wir dann, ebenso wie bei der Erforschung der verstehbaren Sinngebilde, verschiedene Arten von Psychologie zu trennen, und es würde in diesem Fall mit der „Psychologie" des freien Subjekts eine dritte Art entstehen, die nicht mit den beiden anderen Arten verwechselt werden darf. Es bleibt dabei, daß die philosophische Anthropologie, auch wegen des freien Subjekts, sich nicht auf die objektivierbaren psychischen Gebilde beschränken kann.

Ja wir müssen die Anthropologie schließlich noch mit dem letzten Teil der Ontologie in Verbindung bringen, der uns Metaphysik heißt. Wir kommen damit zu dem Problem dessen, was wir vor allem „Seele" nennen, und wegen dieses Wortes mag man dann wieder von einer „Psychologie" sprechen. Zugleich aber muß klar sein, daß damit ganz neue „Seelenprobleme" entstehen, die von den in den anderen, ebenfalls Psychologie genannten Wissenschaften behandelten sich grundsätzlich unterscheiden. Die vierte Art der Psychologie würde bei der metaphysischen Seelenfrage auch das Verhältnis von Wirklichkeit und Wert nach ihrer Verbundenheit zu klären haben, und damit ginge sie über das der Wissenschaft inhaltlich zugängliche Gebiet hinaus. Es besteht allerdings kein Bedenken, von einer „metaphysischen Psychologie" zu sprechen, aber sie ist dann vollends von der Psychologie der zeitlich ablaufenden seelischen Vorgänge zu trennen. Sie würde ihren Gegenstand, die metaphysische Seele, nur mit Hilfe eines symbolischen Verfahrens inhaltlich zu denken vermögen.

Das wird bei der Behandlung der religionsphilosophischen Probleme noch genauer zu zeigen sein. In diesem einleitenden Abschnitt sollte nur darauf hingewiesen werden, weshalb die Anthropologie, wenn sie wahrhaft philosophisch, also universal verfahren will, den Menschen so zu behandeln hat, daß sie dabei nach seinen Beziehungen zu allen vier Seinsarten der Welt fragt, die wir in der Ontologie kennen gelernt haben. Die Gesamtheit solcher Untersuchungen unter den gemeinsamen Namen der „Psychologie" zu bringen, wäre gewiß nicht angemessen. Man kann nicht erstens das zeitlich ablaufende seelische Sein, zweitens die verstehbaren Sinngebilde, drittens das prophysische Subjekt und viertens die metaphysische Seele zugleich und als „Einheit" behandeln wollen. Das ist die negative Seite der Sache, und sie zeigt positiv, daß eine philosophische, d. h. universale Lehre vom Menschen nur im Zusammenhang mit einer weltumfassenden und pluralistisch gestalteten Ontologie durchzuführen ist.

§ 36.

Der Mensch und die Gesellschaft.

Aus unseren Ausführungen ergibt sich jedoch lediglich ein „formales" Schema, das von der Anthropologie mit besonderem Inhalt erfüllt werden muß. Welche Probleme dabei im einzelnen entstehen, haben wir jetzt zu zeigen. Zunächst fragen wir nach der Stellung des Menschen in der objektivierbaren Erfahrungswelt. In bezug darauf wissen wir, daß der Mensch nach seiner körperlichen wie nach seiner seelischen Seite hin ein Glied der psychophysischen Realität bildet. Liegen mit Rücksicht hierauf auch philosophische Probleme vor? Die Fragen, die ausschließlich den lebendigen Körper und das in der Zeit ablaufende seelische Sein als Teile des psychophysischen Menschen betreffen, gehören nicht zu ihnen. Anders dagegen wird es, sobald der Sinn des menschlichen Lebens in Betracht kommt, und dabei ist für die Einzelprobleme folgendes zu beachten. Die Philosophie behandelt stets Fragen, die es mit Ganzheiten zu tun haben, und wir sahen schon, daß der Begriff der Ganzheit relativ ist. Es gibt nicht nur ein alles Seiende umfassendes Weltganzes, sondern wir sprechen von „Welten" auch innerhalb der einen Welt. Sie tragen insofern mit Recht diesen Namen, als sie Ganzheiten sind. Reden wir nun von der Stellung des Menschen zur „Welt" und vom Sinn des Lebens, der auf ihr beruht, so meinen wir mit dem Worte „Welt" nicht nur das letzte, alles umfassende Weltganze, sondern auch die eine oder die andere der „kleineren" Welten, die wir mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnen. Die Menschenwelt wird ebenfalls eine „Welt" genannt, und es kommt darauf an, sie in ihrer Eigenart näher zu charakterisieren.

Eine der Welten, in der der Mensch als ganzer Mensch lebt, wird die Gemeinschaft oder die gesellschaftliche Welt genannt, und wenn wir die Stellung des Menschen zur „Welt" begreifen wollen, müssen wir dabei auch die Stellung berücksichtigen, die der Mensch innerhalb der Gemeinschaft oder Gesellschaft hat. Es kann nicht gelingen, den verstehbaren Gesamtsinn des menschlichen Lebens von dem Umstande unabhängig zu machen, daß jeder Mensch nur in einer Gesellschaft zu „existieren" vermag.

Es ist also notwendig, bei der Deutung des Sinnes, den das Menschenleben hat, auch darauf zu achten, daß der Mensch stets ein soziales Wesen ist.

Schon durch seine Geburt kommt jeder in soziale Beziehungen zu anderen Menschen, und er könnte ohne sie auch in seinem späteren Dasein nicht bestehen. Jeder lebt dauernd sogar in verschiedenen sozialen Gebilden, die wir soziale Kreise nennen und nach ihrem verschiedenen Umfang ordnen können. Wir sind, um nur einige Beispiele zu nennen, sozial verbunden mit einer Familie, einem Stande, einem Staate, einem Volke, und in gewisser Weise auch mit dem Gebilde, das wir als „Menschheit" bezeichnen. Mögen wir uns noch so sehr auf uns selbst zurückziehen, d. h. alle positiven sozialen Bindungen einzuschränken suchen und „egoistisch" nur an unsere eigene Individualität denken, so bleibt doch ein solches Bemühen in mehrfacher Hinsicht eingeschränkt. Es gelingt keinem Menschen, völlig asozial zu leben, denn auch, ja gerade anti soziale Tendenzen setzen eine Gesellschaft voraus, gegen die wir uns wehren, und deren Glieder wir bleiben müssen, um uns gegen sie wehren zu können.

Dieser Umstand ist für die Anthropologie nicht gleichgültig. Solange wir uns auf das körperliche oder das seelische Sein bei der Erforschung des Menschen als auf Teilgebiete von ihm beschränken, dürfen, ja müssen wir es in manchen Fällen unbeachtet lassen, daß der Mensch ein soziales Wesen ist. Der Biologe und bisweilen auch der Psychologe betrachtet den Menschen als „Exemplar" seiner Gattung, etwa als Säugetier oder als seelisches Lebewesen überhaupt, und dabei mag er alle sozialen Bindungen ignorieren. Falls er das aber tut, treibt er Spezialwissenschaft vom Menschen, nicht Philosophie, die nach dem Sinn des Menschenlebens fragt. Der philosophischen Anthropologie kann es niemals gleichgültig sein, daß der Mensch stets sozial lebt.

Dadurch fällt Licht auf viel behandelte Fragen. In den Versuchen, den Sinn des menschlichen Lebens zu deuten, spielt der Gegensatz von „Individualismus" und dem, was man „Sozialismus", „Kollektivismus" oder „Kommunismus", neuerdings auch „Universalismus" nennt, eine große Rolle, und bisweilen fragt man: kommt es bei der Sinndeutung des Lebens auf die Per-

sönlichkeit an, oder ist die Gemeinschaft entscheidend, in der alle Individuen aufzugehen haben? Die Fragestellung scheint die Entscheidung für die eine oder die andere Seite zu fordern. In unserer Zeit gibt es Tendenzen, das Individuum auf Kosten der Gesellschaft völlig in den Hintergrund zu drängen. Man sagt, daß die Zeit des Individualismus oder des Persönlichkeitskults vorbei ist. Es sei ausschließlich auf die Gesellschaft zu achten, und ihr müsse das Individuum sich restlos unterordnen. Wie werden wir uns dazu stellen?

Schon die bisher genannten Tatsachen enthalten genügend Material, um zu zeigen, daß hier keine Alternative vorliegt. Die Probleme, die aus einem angeblichen Gegensatz von Individualismus und Kollektivismus oder von Persönlichkeits- und Gemeinschaftsgedanken entstehen, sind in der weitverbreiteten Formulierung keine philosophischen Probleme. Warum nicht?

Jeder Mensch ist ein Individuum, d. h. faktisch von allen anderen Menschen verschieden, und er kann nie anders werden. Es gibt nicht zwei in jeder Hinsicht gleiche Menschen. Das gilt für alles erfahrbare Sein. Kein Blatt an einem Baume gleicht dem anderen. Das wußte schon Leibniz. Die Menschen sind untereinander höchstens ähnlich, und ihre individuelle Verschiedenheit bleibt auch bei größter Ähnlichkeit erhalten. Hier stoßen wir auf Tatsachen, die niemand leugnen kann, und sie müssen sich auch dann geltend machen, wenn der Sinn des menschlichen Lebens in Frage steht. Kein Mensch kann in jeder Hinsicht nach allen Einzelheiten genau denselben Lebenssinn erfüllen wollen, wie ein anderer Mensch. Er muß einsehen, daß er nur als Individuum sinnvoll zu leben vermag.

Ebenso sicher aber ist, daß jeder Mensch als Individuum zugleich ein Glied der Gesellschaft bleibt, in der er lebt, also nicht nur „individualistisch", sondern auch „kollektivistisch" oder „universalistisch" aufgefaßt werden muß, und schon deshalb geht es nicht an, von einem alternativen Gegensatz des Individualismus und des Kollektivismus, des Persönlichkeits- und des Gemeinschaftsgedankens zu sprechen. Der Mensch muß vielmehr als Individuum notwendig zugleich sozial sein, und er muß ebenso, um sozial zu sein, ein Individuum bleiben. Das eine ist ohne das

andere nicht möglich, und die Frage der Anthropologie darf daher nur lauten: wie weit ist das menschliche Leben seinem Sinn nach einerseits als individuell oder persönlich, wie weit ist es andererseits als sozial oder überpersönlich zu begreifen?

Wir werden hier wieder heterologisch denken müssen, denn so allein denken wir allseitig oder „philosophisch". Wir müssen einsehen, daß auch jedes einzelne Menschenleben sich aus dem einen und dem anderen, d. h. in diesem Fall aus den individuellen und den sozialen Faktoren erst zum Ganzen zusammenschließt. Die nur individualistische Sinndeutung wäre genau so einseitig wie die nur kollektivistische. Auf dieser Basis sind dann alle Probleme zu behandeln, die über die allgemeine Stellung des menschlichen Seins zu den verschiedenen ontologischen Sphären der Welt hinausgehen und besondere Fragen der Anthropologie in Angriff nehmen.

Die Unmöglichkeit, zu einem einseitigen Individualismus zu kommen, sei noch an einem speziellen Fall gezeigt. Wir sind gewohnt, von der „Einsamkeit" des Menschen zu sprechen, und wir legen ihr unter Umständen große Bedeutung bei. Der Mensch will bisweilen Einsamkeit, und er bedarf ihrer, um manche Leistungen zu vollbringen. Wie verträgt sich damit die Behauptung, daß der Lebenssinn universal nur für Menschen gedeutet werden kann, die als Individuen zugleich sozial sind? Die Antwort liegt nahe. Wir sahen: erst innerhalb der Gesellschaft ist ein antisoziales Verhalten möglich, und dasselbe gilt von der Einsamkeit, d. h. nur ein soziales Wesen kann sich Einsamkeit wünschen oder sie ablehnen. Um den Sinn der Einsamkeit zu deuten, der eventuell sehr groß sein mag, wird man deshalb ebenfalls davon ausgehen müssen, daß der Mensch als Individuum zugleich ein soziales Wesen ist.

§ 37.

Der Mensch und die Kultur.

Zu weiteren Grundproblemen der Anthropologie kommen wir durch einen anderen Begriff, der den der Gesellschaft näher bestimmt. Wir können uns ihn am besten an einer Alternative klar machen, unter die alles lebendige, also auch alles menschliche Sein zu bringen ist, an der von Natur und Kultur.

Für die Anthropologie kommt in der Hauptsache nicht der Naturmensch, sondern der Kulturmensch in Betracht. Damit wollen wir nicht dem, was wir „natürliches" Leben nennen, für den Sinn des menschlichen Daseins jede Bedeutung absprechen. Gemeint ist nur, daß die Natur irgendwie auf eine Kultur bezogen sein muß, um für den Sinn des Menschenlebens wichtig zu werden. Das kann man um so weniger bestreiten, als es „Naturmenschen", die völlig kulturlos sind, soweit wir wissen, faktisch nicht gibt. Man darf höchstens von kulturarmen Menschen sprechen. Insofern sind die Gesellschaften, die für die Anthropologie in Frage kommen, alle als Kulturgesellschaften anzusehen.

Doch man wird fragen: was verstehen wir in unserem Zusammenhang unter Natur und unter Kultur? Wir müssen beide Begriffe weit nehmen, damit sie alles das umfassen, was wir hier meinen, und wir werden dabei am besten an die ursprüngliche Bedeutung der Worte anknüpfen. Natur kommt von nasci. Der Ausdruck bezeichnet das Gewachsene, das ohne unser Zutun von selbst entsteht, und das wir seinem eigenen Wachstum überlassen. Dann bleibt es rein „natürlich". Kultur dagegen ist der Inbegriff dessen, was wir „pflegen". Das Wort colere ist hier der Ursprung. Wahrscheinlich dürfen wir dabei etymologisch vor allem an den Ackerbau denken. Kulturpflanzen sind im Gegensatz zu Naturpflanzen die, welche der Mensch nicht frei wachsen läßt, sondern pflegt. Den Unterschied können wir verallgemeinern und so zu umfassenden Begriffen der Natur und Kultur kommen.

Philosophisch wichtig ist dabei noch etwas anderes. Das Natürliche überlassen wir deshalb seinem Wachstum, weil es uns nicht „interessiert", oder höchstens insofern, als wir dadurch, z. B. als „Unkraut", bei der Kulturarbeit gestört werden. Das, was wir kultivieren, pflegen wir deshalb, weil wir damit W e r t e verwirklichen oder Güter hervorbringen wollen. Wenn wir also sagen, daß die Anthropologie es in der Hauptsache mit dem Menschen als Kulturwesen zu tun hat, kommt darin von neuem etwas zum Ausdruck, was wir schon kennen. Kultur ist ein Wertbegriff, und bei der Deutung des Sinnes, den das Kulturleben hat, handelt es sich um Wertprobleme. Das „natürlich" Gewachsene besitzt für uns als solches noch keinen Sinn, der in seiner Inhaltlichkeit zu deuten

wäre, falls wir es nicht zur Kultur als fördernd oder hemmend in Beziehung bringen können. Zwar steckt schon in jedem Organismus ein verstehbarer Zusammenhang und insofern ein „Sinn", der die Teile erst zu Gliedern macht. Doch achtet die Biologie als Naturwissenschaft nur darauf, daß ein organischer Zusammenhang überhaupt vorliegt, und sie braucht sich um den Inhalt des Sinnes nicht zu kümmern. Ihr kommt es allein auf das „natürliche Leben" an. Die philosophische Anthropologie dagegen verbindet ihre Probleme notwendig mit dem Begriff der Kultur. Erst bei dem, was wir nicht völlig sich selbst und seinem eigenen „Wachstum" überlassen, sondern irgendwie „pflegen", dürfen wir innerhalb des diesseitigen Seins von inhaltlich erfülltem Sinn und Wert sprechen.

Auch darauf ist dabei zu achten, daß der Unterschied von Natur und Kultur begrifflich getrennt werden muß von dem, was wir als Unterschied von körperlichem und seelischem Sein bezeichnen. Man liebt es, die Natur dem „Geist" entgegenzusetzen. Dann ist oft eine verwirrende Vieldeutigkeit der Worte zu konstatieren. Man kann unter „Natur" das körperliche und unter „Geist" das seelische Sein verstehen. In diesem Fall besteht nicht die geringste sachliche Verwandtschaft mehr mit dem Gegensatz, den wir hier meinen. Man kann allerdings mit „Geist" auch das sinnvolle Sein im Unterschied vom bloß psychischen, sinnindifferenten meinen. Dann würden wir jedoch eindeutiger sagen, daß es sich bei „Geist" um Kultur handelt, falls wir das bezeichnen wollen, worauf es hier ankommt. Die Möglichkeit, das Wort „Geist" so zu verwenden, daß man auch Kultur dafür sagen kann, hängt damit zusammen, daß wir nach dem Sprachgebrauch vieler Menschen die Kultur mit dem seelischen enger verknüpfen als mit dem körperlichen Sein. Ein seelenloses Wesen „pflegt" nichts und steht insofern mit der Kultur nicht in einem so direkten Zusammenhang wie das beseelte. Dieser Umstand darf uns aber nicht darüber täuschen, daß einerseits das seelische ebensogut wie das körperliche Sein als bloße, d. h. sinnfreie Natur angesehen werden kann, ja von der Psychologie unter Umständen so angesehen werden muß, und daß andererseits der Begriff der Kultur sowohl auf körperliches wie auf seelisches Sein sich anwenden läßt.

Um die Probleme der Anthropologie auch mit Rücksicht auf den Kulturbegriff genauer zu bestimmen, ziehen wir wieder den Begriff der Ganzheit heran. Die Kultur des ganzen Menschen steht in Frage, falls die Untersuchung philosophisch werden soll, und mit Rücksicht hierauf ist ein nicht nur von den Philosophen der Vergangenheit begangener Fehler zu meiden. Der Mann der Wissenschaft wird leicht dazu kommen, die besondere Kultur, in der er arbeitet, bei der Ausgestaltung der gesamten Anthropologie in den Vordergrund zu stellen, und da er selber vor allem seinen Intellekt braucht, kann er geneigt sein, ihm im Kulturleben eine bevorzugte Stellung einzuräumen. Damit stoßen wir wieder auf das Problem der intellektualistischen Weltanschauung. Wo sie herrscht, denkt man einseitig. Man sieht den Sinn des Menschenlebens hauptsächlich in der wissenschaftlichen Kultur, ja man sucht von hier aus bisweilen sogar das „Wesen" der Welt selber in ihrer Totalität zu deuten. Der Einfluß des griechischen Intellektualismus ist bis weit in die moderne Zeit hinein zu spüren. Um so mehr sollte man daran denken, daß der „ganze Mensch" niemals nur theoretisch denkend lebt, und daß daher eine umfassende Anthropologie in keiner Weise das wissenschaftliche Recht hat, den Sinn der gesamten Kultur von der Wissenschaft her zu bestimmen. Wer theoretisch denkt, muß vielmehr seine partikulare „Existenz" und besonders auch seine Arbeit an der Wissenschaft dem umfassenden Kulturganzen, in dem er wirkt, bewußt einordnen, sich also stets gegenwärtig halten, daß das Suchen nach wissenschaftlicher Wahrheit nur ein Teil des Kulturlebens ist, neben dem andere Kulturgebiete als ebenso wichtige, ja vielleicht als wichtigere Teile stehen und im Interesse des universalen Denkens als solche anzuerkennen sind.

Um zu einem, von Einseitigkeiten freien Kulturbegriff zu kommen, braucht man eine umfassende Wertlehre. Damit wird von neuem die Bedeutung der Wertphilosophie für das Ganze der Philosophie, besonders für die Anthropologie, klar. Den ganzen Menschen, der ein soziales Wesen in Kulturzusammenhängen ist, philosophisch erforschen, heißt, ihn in eine Beziehung zu dem Universum der Werte setzen, die seinem Leben Sinn verleihen können.

Wie ist das durchzuführen? Die Werte müssen, um in ihrer inhaltlichen Mannigfaltigkeit auffindbar zu sein, an den realen Gütern der uns zugänglichen Kulturen gewissermaßen „verkörpert" sein, denn an ihnen allein können sie erforscht werden. So entsteht ein bestimmtes Verhältnis der Anthropologie zur Gesamtheit des Kulturlebens. Die Kultur ist einerseits das empirisch gegebene „Material", an welches die Anthropologie sich zu halten hat, um die Mannigfaltigkeit des Sinnes und Wertes, den das menschliche Leben besitzt, kennen zu lernen, und sie ist andererseits zugleich der Gegenstand, der mit Hilfe eines Wertsystems unter einen wahrhaft umfassenden Begriff gebracht werden soll.

§ 38.

Der Mensch und die Geschichte.

Sind wir uns über die Verbindung der sinndeutenden Anthropologie mit der Lehre von der menschlichen Kultur klar geworden, so werden wir sogleich noch einen Schritt weiter getrieben. Bisher haben wir die Kultur in Gegensatz zur Natur gebracht. Wir müssen außerdem einen anderen Unterschied einführen, der ebenfalls überall dort maßgebend wird, wo das Wesen der Kultur von den übrigen Arten des Seins und insbesondere von dem der Natur abzuheben ist. Alle Kultur entsteht allmählich oder bildet ein Produkt dessen, was wir Geschichte nennen, und auch ihren Begriff werden wir wieder am besten dadurch klären, daß wir ihn in Gegensatz zu dem der Natur bringen. Dabei muß jedoch darauf geachtet werden, daß man diesen Unterschied nicht nur nicht mit dem von Natur und Geist verwechseln darf, sondern daß er auch mit dem von Natur und Kultur nicht etwa identisch ist. In allen drei Fällen hat das Wort „Natur" eine verschiedene Bedeutung. Natur im Gegensatz zum Geist kann das Sein der Körper meinen, die nicht beseelt sind. Natur im Gegensatz zur Kultur ist das seinem eigenen „Wachstum" überlassene, also nicht kultivierte Sein. Natur im Gegensatz zur Geschichte endlich bedeutet das, was in seinen wesentlichen Bestandteilen in der Zeit sich wiederholt oder unverändert bleibt, im Unterschiede von dem, was sich gerade mit Rücksicht hierauf im Lauf der Zeit dauernd wandelt.

Allerdings kann man sagen, daß auch die Natur stets Wechsel zeigt. Aber dann meint man einen Naturbegriff, der nicht mehr in jeder Hinsicht im Gegensatz zu dem der Geschichte steht. Wer die Natur erkennen will, wie z. B. der Physiker, der nach „Gesetzen" forscht, denkt nicht an die sich wandelnde Natur. Er will vielmehr gerade das feststellen, was immer und überall sein muß, und was sich insofern dem Wandel entzieht. Ja auch dort, wo man nicht Naturgesetze sucht, bleibt man als Naturforscher bei der Aufstellung von allgemeinen Begriffen, die auf Gegenstände der verschiedenen Orte und Zeiten passen. So kann man auch den Menschen auf seine „Natur" hin betrachten, und das bedeutet dann: mit Rücksicht auf das, was sich an ihm nicht ändert. Der Mensch ist zu den Zeiten Platons in naturwissenschaftlicher Hinsicht oder als Natur angesehen wahrscheinlich der gleiche gewesen wie heute.

Mit einem Begriff des Menschen, der bei dem im weitesten Sinn naturwissenschaftlichen Verfahren entsteht, kann sich die Wissenschaft, die den Sinn des Kulturlebens deuten will, nicht begnügen. Innerhalb ihres Gebiets ist häufig gerade das für den Sinn entscheidend, was in der einen Zeit sich nicht so gestaltet wie in der anderen. Wir „pflegen" die Kultur häufig um dessentwillen, was wir an ihr anders machen wollen, als es von „Natur" ist. Das wird z. B. besonders deutlich, wo wir von Kulturfortschritt reden. Der Begriff würde seinen Sinn verlieren, wenn er nicht anzuwenden wäre auf ein Leben, dessen Stadien, auch ihrem Sinngehalt nach, den wir an ihnen verstehen, sich voneinander unterscheiden.

Dadurch wird die Aufgabe der Anthropologie noch genauer bestimmt. Sie muß sich auch mit dem geschichtlichen Sein des Menschen vertraut machen. Da es keine Kultur gibt, die nicht allmählich im Lauf der Zeit entsteht, ist der Mensch als Gegenstand der philosophischen Anthropologie stets auch geschichtlich bedingt. Solange wir darauf nicht achten, haben wir es noch nicht mit der „vollen" Realität des „ganzen Menschen" zu tun, verfahren also nicht philosophisch-universal.

Der geschichtliche Charakter, den das für die Anthropologie wesentliche soziale Kulturleben besitzt, scheint aber zugleich zu

bedenklichen Konsequenzen zu führen. Ist es unter diesen Umständen noch möglich, von einem Sinn des Menschenlebens überhaupt oder im allgemeinen zu reden, der sich wissenschaftlich, d. h. als gültig für alle Menschen deuten läßt? Wie soll das geschehen, falls gerade das, was den Sinnträger bildet und damit für die Gestaltung auch des Sinnes selber wesentlich wird, sich in dauernder Veränderung befindet? Welches Recht haben wir noch, von einem Sinn des Menschenlebens überhaupt zu sprechen, wenn dieser auf eine besondere geschichtliche Situation der Kulturentwicklung beschränkt bleibt? Solche scheinbar unvermeidliche Partikularität der Untersuchung scheint dem Wesen einer philosophischen Disziplin, die auf Universalität ausgeht, zu widerstreiten.

§ 39.

Das Problem des historischen Relativismus.

Gedanken dieser Art liegen, mehr oder weniger klar, den Ansichten zugrunde, die man unter dem Namen des „Relativismus" bringt. Sie können jedenfalls nur von der Geschichte aus ernsthaft begründet werden, und wir dürfen uns daher hier auf das beschränken, was man historischen Relativismus nennen mag. Im allgemeinen, oder falls der Ausdruck gestattet ist, im „absoluten" Relativismus steckt kein wesentliches philosophisches Problem. Das zeigt sich am deutlichsten darin, daß seine Vertreter selber, sobald sie Wissenschaft treiben, ihn nicht ernsthaft nehmen. Sie behaupten mit Worten zwar, daß es so etwas wie „absolute" Wahrheit nicht gäbe. Aber sie fahren trotzdem fort, eine Tätigkeit auszuüben, die ohne die Voraussetzung, daß es möglich ist, dem absolut Wahren näher zu kommen, als es anderen Menschen bisher gelang, ihren Sinn verliert. In unserem Zusammenhang wird es daher genügen, wenn wir zeigen: der Gedanke, der Mensch sei als soziales Kulturwesen stets historisch bedingt, gehöre also einer besonderen geschichtlichen Kulturperiode an, braucht nicht die relativistischen Konsequenzen nach sich zu ziehen, die man bisweilen damit verknüpft.

Allerdings werden in der Anthropologie die Probleme des historischen Relativismus wichtig. Die Frage, wie weit es möglich ist,

zu einer allgemeingültigen Deutung des Sinnes, den das Kulturleben besitzt, zu kommen, muß als Frage aufgeworfen werden. Wir haben, um es an einem Beispiel zu verdeutlichen, festzustellen, inwiefern die Sinngebilde, welche z. B. der deutschen, der englischen, der französischen, der amerikanischen, der japanischen, der indischen Kultur zugrunde liegen, notwendig voneinander verschieden sind, und wie weit dieser Umstand es verbietet, noch von einem Sinn, den das menschliche Leben „im allgemeinen" besitzt, zu reden.

Wie bei allen Fragen nach dem Sinn unseres Lebens handelt es sich dabei um ein Wertproblem. Will man aus dem Umstand, daß der Mensch stets als geschichtliches Kulturwesen für die Anthropologie in Betracht kommt, und daß er sich als solcher in unaufhörlicher Veränderung befindet, relativistische Konsequenzen ziehen, dann muß man zugleich die Relativität aller Werte der Kultur behaupten. Erst dadurch wird der Relativismus für die Erreichung der Ziele, welche die Anthropologie sich als Sinndeutung steckt, in Wahrheit „gefährlich". Das kann man auch so zum Ausdruck bringen. Falls man in den Werten, die den Sinn der menschlichen Kultur konstituieren, nichts anderes als Produkte historischer Prozesse sieht, kommen wir über die außerwissenschaftlichen Weltanschauungen niemals hinaus zu einer Sinndeutung, die erkennend über ihrer Mannigfaltigkeit steht. Wir fragen daher, ob die Werte, die maßgebend für den Sinn der Kultur sind, uns nur in der Weise zugänglich werden, wie wir sie in historisch bedingten Kulturgütern gewissermaßen „verkörpert" vorfinden, oder ob wir nicht fähig sind, eine Wertlehre auszubilden, die uns zu den Werten der Kultur in ein noch anderes Verhältnis bringt. Sollte es gelingen, zu zeigen, daß wenigstens in einer noch genau zu bestimmenden Bedeutung die Wertgeltung unabhängig gedacht werden kann von der besonderen, historisch bedingten Kultursituation, dann werden wir auch imstande sein, den sich aus der Geschichtlichkeit alles Kulturlebens scheinbar ergebenden Relativismus aller Werte zu überwinden.

Doch läßt sich das, was wir meinen, nur Schritt für Schritt aufweisen, und zunächst haben wir uns über die verschiedenen Klassen von Werten, die dem Sinn des menschlichen Kulturlebens

zugrunde liegen, in ihrer Eigenart noch etwas genauer zu informieren, um dann zu entscheiden, wie weit es möglich ist, unter ihnen auch Werte von solcher Art zu finden, daß ihre Geltung unabhängig gedacht werden darf von der historischen Bedingtheit der verschiedenen Kulturzeitalter.

§ 40.

Der geschichtliche Kulturmensch und das natürliche Leben.

Zunächst greifen wir noch einmal auf den Unterschied von Natur und Kultur zurück. Wir sahen, daß die philosophische Anthropologie sich stets mit dem Kulturmenschen zu beschäftigen hat. Doch darf das nicht so verstanden werden, daß dabei das natürliche Sein des Menschen, welches zu den geschichtlich verschiedenen Zeiten in der Hauptsache unverändert bleibt, vollständig unberücksichtigt gelassen werden könne oder gar müsse. Wir werden zwar in der Anthropologie vom Kulturmenschen ausgehen und bei ihm enden, aber wir dürfen nie vergessen, daß er unter allen Umständen auch ein „Stück Natur" bleibt, und daß er als solches unter Begriffe zu bringen ist, welche die Naturwissenschaften im weitesten Sinne des Wortes, d. h. mit Einschluß der sich auf das natürliche Seelenleben beziehenden Psychologie, von ihm bilden. Der Grund dafür liegt nahe. Die menschliche Kultur kann nicht entstehen und nicht bestehen, wenn sie nicht durch den zugleich stets auch natürlich lebenden Menschen verwirklicht wird. Sie ist also zwar gewiß etwas anderes als bloße Natur, aber sie hört trotzdem nicht auf, mehr oder weniger an die Natur des Menschen gebunden zu bleiben. Man wird sogar sagen: vor allem muß der Mensch einmal natürlich leben, um überhaupt als Kulturwesen leben und wirken zu können.

Unter diesen Umständen bedarf es offenbar besonderer natürlicher Bedingungen, die den Kulturmenschen am natürlichen Leben erhalten, und diese sind von der philosophischen Anthropologie notwendig mit zu beachten, da auch sie für den Sinn des Kulturlebens Bedeutung besitzen. Die Naturwissenschaften haben für sich freilich keine Veranlassung, ihre Gegenstände

auf die Werte zu beziehen, die durch sie verwirklicht werden. Ja, es würde ihrem Wesen widersprechen, die Werte, die der Mensch mit seinem natürlichen Leben verbindet, ausdrücklich zu behandeln, denn dadurch allein gewinnen sie wahrhaft allgemeine Begriffe vom natürlichen Sein, daß sie die Wertunterschiede, die daran haften, ignorieren. Völlig anders dagegen wird die Situation, sobald wir in der Anthropologie das natürliche Leben ausdrücklich in seinem Verhältnis zur Kultur ins Auge fassen, d. h. es in seiner Bedeutung, die es als notwendige Bedingung des menschlichen Kulturlebens besitzt, zu begreifen suchen.

Unter diesem Gesichtspunkt wird es z. B. verständlich, daß man Begriffen, die man zu denen der Natur rechnet, z. B. auch in politischen Zusammenhängen, also in Kulturfragen, Bedeutung beilegt. Die Natur kommt dann nicht als wertindifferent, sondern als Mittel für Kulturzwecke in Betracht, kann aber trotzdem zugleich als etwas angesehen werden, was zum natürlichen Leben gehört. Der Mensch wird als Naturwesen geboren, entsteht also insofern rein natürlich, und an seinen natürlichen Eigenschaften wird auch die Kultur in mancher Hinsicht nichts ändern.

Wir können auch so sagen: wenn Naturbegriffe in der philosophischen Anthropologie vorkommen, verfahren wir bei ihrer Verwendung stets „teleologisch", d. h. wir setzen die Kultur als Zweck und betrachten das natürliche Leben als Mittel, das allein geeignet ist, den Zweck zu erreichen. Geradezu selbstverständlich ist dann: der Mensch muß auch als Naturwesen am Leben bleiben, falls nicht alle Kultur zusammenbrechen soll. Das gilt für die Gattung wie für das Individuum. Der Mensch hat daher im Interesse der Kultur sein eigenes natürliches Leben zu bewahren und es fortzupflanzen. Wir mögen an Schillers bekanntes Wort von „Hunger und Liebe" denken. Hier übt in der Tat „Natur die Mutterpflicht" und bekommt insofern einen Wert, der sich von der Kultur auf sie überträgt. Damit wird sie für den Sinn des menschlichen Kulturlebens sogar von eminenter Bedeutung.

Aber, so wird man fragen, was hat das mit der Überwindung des historischen Relativismus zu tun? Der Zusammenhang leuchtet ein, sobald wir daran denken, daß das natürliche Leben auch als Bedingung der Kultur in hohem Maße der geschichtlichen Ver-

änderung entzogen ist. Es bleibt in den verschiedenen historischen Epochen in wesentlichen Bestimmungen das gleiche, und man wird fragen, wie weit die Gleichheit reicht. Sobald man das weiß, läßt sich die Betrachtung der Kultur mit Rücksicht hierauf auch von den Konsequenzen frei halten, die sich aus der Geschichtlichkeit des Kulturlebens für die Relativität aller Kulturwerte zu ergeben schienen. Wir stoßen auf Güter, die in keinem Kulturleben fehlen können, und deren Werte daher auch für den übergeschichtlichen Sinn des Kulturlebens von Bedeutung sein müssen.

Das Problem des Relativismus kann freilich dadurch allein nicht erledigt werden. Wir haben es vorläufig nur mit Bedingungswerten der Kultur zu tun, und die Relativität der Kulturwerte, die im Unterschied davon als Eigenwerte zu betrachten sind, ist noch nicht berührt. Trotzdem darf man die Bedeutung, die auch die Bedingungsgüter für die Kultur haben können, nicht unterschätzen. Als Beispiel sei auf die vielbehandelte „Rasse" hingewiesen. Man mag dabei über manche in diesen Zusammenhängen bisweilen sehr unbestimmt gebrauchte Begriffe denken, wie man will. Daß dem, was man „Rasse" nennt, als Bedingungsgut Bedeutung auch für das Kulturleben zukommt, sollte nicht bestritten werden. Nicht alle Kulturen sind in jeder beliebigen Rasse zu verwirklichen. Das kann niemand bezweifeln, und schon damit ist das Prinzip sicher gestellt. Sogar Begabungen, wie sie die „Alten Griechen" für Kunst und Wissenschaft hatten, sind gewiß auch durch ihre natürliche Rasse bedingt. Insofern steckt ein Stück Natur in einem großen Teil der Kultur Europas und nötigt uns, den historischen Relativismus einzuschränken.

Andererseits dürfen wir die Bedeutung des natürlichen Lebens für die Kultur nicht überschätzen. Wo die bloße „Vitalität" zum alles beherrschenden Kulturprinzip gemacht und für den Aufbau einer philosophischen Sinndeutung als entscheidend verwendet wird, liegt ein unausgedachter Naturalismus vor, der dem Kulturleben nicht gerecht zu werden vermag. Leider erfreuen sich auch solche Tendenzen weiter Verbreitung. Man spricht viel von einer „Philosophie des Lebens" und versucht in ihr, das natürliche Leben selbst als das zu verstehen, was den Sinn alles Lebens, also

auch den der Kultur bestimmt. Man darf im natürlichen Leben nicht mehr als eine Bedingung der Kultur sehen, nicht etwas, das schon für sich den Eigenwert trägt, der für den Sinn der Kultur maßgebend ist. Nicht daß der Mensch überhaupt lebt, sondern wie er sein Leben gestaltet, ist für die Kultur wesentlich. Ohne diese Voraussetzung könnten wir im menschlichen Leben nicht zwischen Wert und Unwert oder zwischen Sinn und Unsinn scheiden. „Lebendig" im Sinne der Natur ist das wertfeindliche ebenso wie das vom positiven Sinn erfüllte Leben. Wir haben uns davor zu hüten, mit dem vieldeutigen Schlagwort „Leben" unkontrollierbare Wertbegriffe einzuführen.

§ 41.

Kultur und Zivilisation.

Bereits diese Erörterung hat uns zu dem Unterschied von Eigenwerten der Kultur und deren Bedingungswerten geführt. Wie wichtig es ist, an der Trennung festzuhalten, zeigt noch ein anderer Umstand. Auch innerhalb des Kulturlebens selber werden Güter, die als Bedingungsgüter zu deuten sind, von denen unterschieden werden müssen, an denen Eigenwerte haften. Unter den als „Kultur" bezeichneten Gütern befinden sich manche, die nur als Mittel für die Erhaltung des natürlichen Lebens in Betracht kommen. Sie müssen von der Philosophie der Kultur insofern als Mittel zur Verwirklichung eines Mittels angesehen werden, und liegen mit Rücksicht hierauf von den Eigengütern der Kultur noch weiter ab als die Güter des natürlichen Lebens. Beispiele werden genügen, um an ihnen das allgemeine Prinzip klar zu machen.

Ein großer Teil des wirtschaftlichen Lebens, der zur Kultur gerechnet wird, dient direkt nur der Erhaltung und Erneuerung des natürlichen Menschen. Er bleibt, selbst wenn man sich deshalb weigert, in ihm ein Gut mit Eigenwerten zu sehen, trotzdem von indirekter Bedeutung auch für die Eigengüter der Kultur. Wie weit damit Probleme zusammenhängen, die z. B. in die Politik, also in Kulturangelegenheiten hineinragen, kann jeder in unseren Zeiten leicht erfahren. Das politische Leben, bei dem der Staat als Eigenwert in Betracht kommt, dreht sich oft zum

großen Teil um wirtschaftliche Fragen, und selbst wenn zu anderen Zeiten die ökonomischen Interessen nicht so im Vordergrunde gestanden haben mögen, werden sie doch zu allen Zeiten mehr oder weniger Bedeutung auch für die Politik, also für die Eigenwerte des Staates besessen haben. Damit stoßen wir wieder auf Gebiete der Kultur, die als überall unvermeidliche Bedingungen trotz der Mannigfaltigkeit ihrer historischen Gestaltung etwas Gemeinsames zeigen, und bei denen man daher hoffen darf, für die Sinn- und Wertdeutung auch zu allgemeingültigen Ergebnissen wenigstens dieser Teile des Kulturlebens zu kommen.

Als anderes Beispiel sei die Technik genannt. Zum Teil hängt sie mit dem wirtschaftlichen Leben, welches der Erhaltung des natürlichen Menschen dient, aufs engste zusammen, und dann gilt für sie alles, was von den wirtschaftlichen Bedingungsgütern der Kultur gesagt wurde. Es gibt aber auch Technik auf Gebieten, die mit der natürlichen Existenz des Menschen wenig zu tun haben. Dann erhebt sich die Frage, welche Werte der Kultur es sind, in deren Dienst die Technik stehen muß, um als Gut verstanden zu werden. Wichtig bleibt, daß alles, was bloße Technik ist, lediglich als Bedingungsgut aufgefaßt wird und daher erst dann richtig einzuschätzen ist, wenn man daran denkt, daß es sich um Mittel handelt, deren Wert abhängig ist von dem Wert des Zweckes, dem sie dienen.

Schon an den Beispielen wird klar, daß die Lebensinteressen des Menschen, die er als Naturwesen hat, sich nicht auf die Gebiete des natürlichen Seins beschränken, sondern sich auch dort geltend machen, wo es sich um geschichtliche Kultur handelt. Wegen der Wichtigkeit, die der Unterschied von Bedingungswert und Eigenwert für die Sinndeutung besitzt, empfiehlt es sich, die Güter, die zwar anderes als Natur sind, trotzdem aber nur als Mittel in Betracht kommen, auch mit einem besonderen Namen ausdrücklich von dem Gebiet zu scheiden, das wir dann das der „Kultur im engeren Sinn“ nennen können. Dafür gibt es allerdings keinen allgemein üblichen Sprachgebrauch. Doch hat man oft versucht, Zivilisation und Kultur auseinander zu halten, und das ist zu rechtfertigen, wenn man sagt: Kultur nennen wir erst die Güter, die über die bloße Erhaltung des Lebens hinausführen und

die Güter bleiben, auch wenn sie fürs Leben keine Bedeutung besitzen. Als Zivilisation dagegen sind im Unterschied davon die Güter zu bezeichnen, bei denen entweder eine Beziehung auf die natürliche Lebenserhaltung nicht wegzudenken ist, oder die aus anderen Gründen als bloße Mittel zur Erfüllung von sinn- und wertvollen Zwecken angesehen werden müssen.

Führen wir die Scheidung durch, so hat sie Bedeutung auch für das Problem des historischen Relativismus, denn dann würden wenigstens die Güter der Zivilisation, welche im Dienst der Erhaltung des natürlichen Lebens stehen, so gedeutet werden können, daß man dabei Faktoren mit heranzieht, von denen man annehmen darf, sie seien insofern „übergeschichtlich", als sie zu den verschiedensten Zeiten der menschlichen Geschichte als dieselben notwendigen Mittel der Kultur nicht zu entbehren sind.

§ 42.

Das Problem der Eigenwerte des Kulturlebens.

Doch diese Ausführungen können noch nicht dazu dienen, das Problem, vor das wir durch den geschichtlichen Charakter der Kultur gestellt werden, in jeder Hinsicht zu klären. Wir haben uns vorläufig höchstens an der Peripherie bewegt. Die bloßen Lebenswerte, wie wir kurz sagen wollen, und ebenso die Zivilisationswerte, welche an lebenswichtigen und deswegen gewerteten Gütern haften, bilden lediglich einen Teil der Werte, die wir für eine Sinndeutung des menschlichen Kulturlebens brauchen. Ja, man wird den anderen Teil, der noch fehlt, für den wichtigeren halten, denn die Lebens- und Zivilisationswerte sind nur an Bedingungsgütern zu finden. Bedingungswerte aber setzen Güter mit Eigenwerten voraus, und auf sie kommt es in unserem Zusammenhang vor allem an. Man braucht ihre Kenntnis zum Verstehen des Zweckes, um dessentwillen die Kulturmittel erst Wert erhalten.

Gewiß muß also zwar ein quantitativ großer Teil des Kulturlebens seinem Sinn nach so gedeutet werden, daß man ihn auch mit dem vom Menschen stets gewerteten natürlichen Leben in Zusammenhang bringt. Aber dadurch gelangt man nur zu der sozusagen „untersten Wertschicht", und jedenfalls gibt

es tatsächlich Kulturgüter, die sich von hier aus nicht deuten lassen. Ja, trennt man die Zivilisation von der Kultur im engeren Sinne, dann wird man fragen müssen, ob nicht die „eigentliche" Kultur erst dort beginnt, wo der Mensch Güter pflegt, die über alle bloße Lebenserhaltung und Lebensförderung durch Zivilisation hinausragen. Wir werden damit auf das Problem der Eigenwerte der Kultur geführt und zugleich auf die Güter, die wir ohne Rücksicht darauf zu betrachten haben, daß sie Mittel für die Erhaltung des natürlichen Menschen sind. Sie können deshalb auch nicht aus der sich gleich bleibenden „Menschennatur" abgeleitet und dadurch als überhistorisch verstanden werden.

Haben wir aber einmal nach ihnen gefragt, dann stehen wir an derselben Stelle, an der wir standen, als sich zeigte, wie aus der historischen Bedingtheit alles Kulturlebens sich relativistische Konsequenzen zu ergeben scheinen. Auf welchem Wege sollen wir jetzt, nachdem die Lebens- und Zivilisationswerte als zur endgültigen Klärung dieses Problems unbrauchbar beiseite geschoben sind, weiter kommen? Noch einmal heben wir hervor, daß wir es in der Kultur, die Eigenwerte trägt, unter allen Umständen mit geschichtlichem Leben zu tun haben, das sich niemals durch solche Begriffe deuten läßt, wie sie von naturwissenschaftlichen und generalisierenden psychologischen Disziplinen gebildet werden. Um die Grundprobleme der Philosophie, die hierdurch brennend werden, zu sehen, ist vor allem wieder das allgemeine Prinzip aufzuzeigen, das allein hier weiterhelfen kann.

So sehr wir einerseits die Geschichtlichkeit und damit die Konkretheit des Inhalts in allen besonderen Fragen der Kultur anerkennen, müssen wir uns andererseits ebenso von vorneherein darüber klar sein, daß wir bei jedem Versuch einer übergeschichtlichen Deutung des Kulturlebens ohne weitgehende begriffliche Abstraktionen nicht auskommen. Wir haben es in der Anthropologie nicht mit einer historischen Darstellung zu tun, dürfen also nicht individualisierend verfahren, sondern müssen eine generalisierende Theorie bilden, um mit ihrer Hilfe den allgemeingültigen Sinn des Kulturlebens zu deuten. Schon dieser Umstand schließt die Notwendigkeit ein, daß wir abstrakt denken. Nur das ist ausdrücklich zu zeigen, inwiefern

hier eine besondere Art der Abstraktion und Allgemeinheit notwendig wird, die abweicht von der sonst in den generalisierenden Wissenschaften üblichen, und warum sie überall dort nicht entbehrt werden kann, wo es gilt, aus dem geschichtlichen Stoff in seiner unübersehbaren Vielheit und Mannigfaltigkeit das für den Gesamtsinn des Menschenlebens, also das philosophisch Wesentliche, herauszuarbeiten, das überhistorisch sein muß, trotzdem aber seine Anwendbarkeit auf das historische Kulturleben nicht einbüßen darf.

§ 43.

Inhalt und Form der Kultur.

Wir führen, um hier zur Klarheit zu kommen, ein Begriffspaar ein, das, wie wir sehen werden, zugleich das Prinzip für alle folgenden Erörterungen der Probleme des historischen Relativismus enthält. Wir sind gewohnt, von Form und Inhalt zu sprechen, und jeder weiß, was die Worte ursprünglich oder „eigentlich" bedeuten. Sie beziehen sich auf Körper, von denen wir sagen, daß bei der Identität oder, wie man sich auch ausdrückt, Gleichheit der Form der Inhalt wechselt, oder daß umgekehrt derselbe (oder gleiche) Inhalt verschiedene Formen annehmen kann. Form ist dann das Gemeinsame an den verschiedenen Inhalten, der Inhalt das Verschiedene in den gemeinsamen Formen. Zwei Kugeln, deren gemeinsame Kugelform von verschiedenen Metallen inhaltlich erfüllt sein kann, mögen als Beispiel dienen. Die beiden Begriffe, die, wo sie auf körperliche Gebilde angewandt werden, keiner näheren Bestimmung bedürfen, braucht man nun auch dort, wo von Formen im „eigentlichen" d. h. körperlich gemeinten Sinn keine Rede mehr sein darf. Wie ist das zu verstehen?

Wir haben den verallgemeinerten und sehr umfassenden Form-Inhalt-Gegensatz implicite schon wiederholt benutzt, z. B. als wir darauf hinwiesen, daß das natürliche Leben der Menschen in den verschiedensten geschichtlichen Zeiten dasselbe (oder gleiche) bleibt. Wir könnten auch sagen, daß die Form der Natur stets dieselbe ist, während der Inhalt wechselt. Ja, nur insofern dürfen

wir mit Recht von einer sich „gleich" bleibenden Natur sprechen, als wir dabei ausschließlich ihre Form im Auge haben, denn ihr Inhalt wandelt sich, wie aller Inhalt der Erfahrungswelt, dauernd. Trotzdem reden wir von einem überall identischen natürlichen Sein, und dann meinen wir, selbst wenn wir das Wort nicht gebrauchen, die den inhaltlich verschiedenen Naturgegenständen gemeinsame F o r m.

Eine solche Art der Betrachtung ist uns, allerdings meist mit anderer Bezeichnung, so geläufig, daß wir sie als geradezu selbstverständlich ansehen. Wir würden generalisierende Naturwissenschaft überhaupt nicht treiben können, ohne daß wir dabei die Trennung von Form und Inhalt vollziehen. Redet z. B. der Naturforscher von „dem Menschen", so meint er lediglich das, was allen Menschen in den verschiedensten Zeiten gemeinsam ist, beschränkt sich also auf Formen des Menschenlebens. Nicht anders steht es in der Psychologie. Wie der Physiologe nicht vom Kreislauf oder der Ernährung dieses oder jenes besonderen Individuums handelt, sondern das allein in seine Begriffe aufnimmt, was dem Kreislauf und der Ernährung aller Individuen zu den verschiedensten Zeiten gemeinsam ist, meint der Psychologe, wenn er vom Verhältnis des Willens zur Vorstellung oder zum Gefühl spricht, nicht die inhaltlich erfüllten Willensakte, Vorstellungen, Gefühle dieser oder jener besonderen Individuen in dieser oder jener besonderen Zeit, an diesem oder jenem besonderen Ort, die allein sinnlich wirklich sind, sondern er beschränkt sich auf die allgemeinen Formen des Willens-, Vorstellungs-, Gefühlslebens überhaupt, die nicht als sinnlich wirklich angesehen werden dürfen.

In allen diesen Fällen liegt der hier gemeinte Unterschied von Form und Inhalt im Grunde einfach, obwohl nicht jeder Einzelforscher weiß, daß alle generalisierenden Naturwissenschaften sich auf das beschränken, was man „Form" nennen kann. Die Frage ist nun, ob in anderer, aber analoger Weise sich auch im Kulturleben Form und Inhalt trennen lassen. Dann wäre es möglich, daß hier die Form der Kultur uns ebenfalls über die wirkliche, d. h. in diesem Falle geschichtliche Mannigfaltigkeit der Kultur h i n a u s führt und damit zugleich der Philosophie ermöglicht, Begriffe der Kultur zu bilden, die für verschiedene, ja eventuell für alle Zeiten

des historischen Kulturlebens brauchbar sind, ohne deshalb ihre Bedeutung für den Sinn dieses Kulturlebens zu verlieren.

Um dem Wesen des gesuchten Mittels der Darstellung näher zu kommen, sei zunächst gesagt, worin wir es nicht finden können. Hier liegen Verwechslungen nahe. Wo die Naturwissenschaften über die individuelle und unübersehbare Mannigfaltigkeit ihres Materials erkennend Herr werden, bilden sie nicht nur allgemeine Begriffe überhaupt, sondern streben zum Teil das an, was man als Gesetzeserkenntnis bezeichnet. Unter einem Naturgesetz haben wir das zu verstehen, was die Wissenschaft für alle Fälle eines bestimmten Gebiets als naturnotwendig aussagen kann. Es m u ß so sein. Dadurch ist der Begriff der Form näher bestimmt. Bei den Formen der Kultur dagegen darf es sich gerade nicht um „Gesetze" in dem Sinn handeln, daß sie zum Ausdruck bringen, was sein muß, und zwar deswegen nicht, weil das Naturgesetz nur das enthält, was die besonderen „Exemplare", die darunter fallen, ohne Rücksicht auf ihren Wert oder Unwert zeigen. Naturgesetzlich ist etwas erst dann begriffen, wenn sich dartun läßt, daß die als wertvoll u n d als wertlos, als sinnvoll u n d als sinnlos angesehenen Gebilde mit d e r s e l b e n Notwendigkeit entstehen. Die Werte also sind auszuschalten, falls die Gebilde sich nach ihrer Naturgesetzmäßigkeit sollen erkennen lassen.

Allerdings wird das Wort Gesetz auch in noch anderer Bedeutung gebraucht. Der Jurist spricht ebenfalls von „Gesetzen" und meint dann nicht etwas, das naturgesetzlich notwendig ist, sondern im Gegenteil etwas, das sein soll, ohne sein zu müssen. Hier ist der Wert also nicht ausgeschaltet, und dieser Begriff des „Gesetzes" mag insofern der frühere sein, als er sich mit dem der „Satzung" durch einen menschlichen Willen verknüpft. Doch auch einen solchen Gedanken haben wir, wo es sich um die allgemeinen Formen der Kultur handelt, zu meiden, denn Willenssatzungen von Menschen würden als Grundlagen der Werte und des Sinnes nicht genügen. Wir suchen die E i g e n w e r t e der Kultur nach ihrer formalen Seite hin, und bei ihnen machen wir die Voraussetzung, daß sie nicht erst durch eine menschliche „Satzung" hervorgebracht sind, sondern auch „für sich" bestehen, d. h. unabhängig davon, ob ein Mensch oder viele Menschen sie wollen und damit „setzen".

Positiv handelt es sich in unserm Fall um die unbedingte Allgemeinheit des Wertes der Kultur, dessen Ausschaltung unmöglich bleibt, solange die Kultur als Kultur, d. h. als Inbegriff des um seines Wertes willen „Gepflegten" in Frage steht. Trotzdem können wir auch auf dem geschichtlichen Gebiet Form und Inhalt trennen, und das wird dadurch möglich, daß wir an die Formen der Werte im Unterschied vom Inhalt der Güter denken. Auf die allgemeinen Wertformen der Eigengüter müssen wir also dort achten, wo wir im Kulturleben über das historisch Bedingte zum Übergeschichtlichen kommen wollen, und wir haben dann weiter zu fragen, ob es möglich ist, den Sinn des menschlichen Kulturlebens trotz seiner geschichtlichen Mannigfaltigkeit in universaler und allgemeingültiger Weise dadurch zu deuten, daß wir eine übersehbare Anzahl formaler Werte und Wertgegensätze aufzeigen, die trotz der überall verschiedenen geschichtlichen Gestaltung bedeutsam bleiben für alle Gebilde der Kultur zu den verschiedensten Zeiten und an den verschiedensten Orten. Solche Werte müssen uns zugleich gestatten, auch für das Kulturleben im engeren Sinn, d. h. im Unterschiede vom „natürlichen Leben" und der ihm dienenden „Zivilisation", gemeinsame Formen herauszuarbeiten, die nicht nur heute gelten im Gegensatz zu gestern und morgen, sondern deren Bedeutung dieselbe bleibt, wenn wir den Blick von dem, was heute ist, wegwenden zu dem, was war oder in Zukunft sein wird.

Das Wort „Form" erfreut sich allerdings heute keiner Beliebtheit. Man spricht geringschätzig von „Formalismus" und will überall Inhalt. Wenn wir von Wertformen der Kultur als übergeschichtlichen Eigenwerten reden, wird man daher zwar vielleicht nicht bestreiten, daß es möglich ist, solche mehr als historisch eingeschränkten Formen zu finden, aber zugleich daran zweifeln, ob damit irgend etwas für das Verständnis der historischen Kultur geleistet sei. Es handele sich, kann man glauben, dabei um „leere" Formen, und die helfen uns dort, wo geschichtliches Kulturleben seinem Sinn nach gedeutet werden soll, nicht weiter.

Was ist dazu zu sagen? Gewiß wird der Begriff „Form" bisweilen auch so gebraucht, daß solche Bedenken berechtigt erscheinen. Darüber aber dürfen wir nie vergessen, daß der völlig „ungeformte"

Stoff ebenfalls keine Kulturbedeutung besitzt. Vermöchten wir uns Inhalt frei von jeder Form zu denken, so stünden wir einem sinnlosen Chaos gegenüber. Wir brauchen auch in diesem Falle beides, d. h. sowohl Inhalt wie Form, und bei dem Versuch, uns wissenschaftlich in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des geschichtlichen Kulturlebens allgemeingültig zu orientieren, muß der Schwerpunkt zunächst auf die Form gelegt werden, die dann erst später mit dem Inhalt zu vereinigen ist.

Wem es unter dem Einfluß von „zeitgemäßen" Vorurteilen schwer fallen sollte, die Form auf dem Wertgebiet der Kultur anzuerkennen, der denke an das Wort des Epimetheus in Goethes Pandora:

„Und einzig veredelt die Form den Gehalt,
Verleiht ihm, verleiht sich die höchste Gewalt."

In der von Goethe gemeinten Bedeutung wollen wir hier von Formen sprechen. Wir brauchen sie, um den Sinn des Kulturlebens in allgemeingültiger und insofern übergeschichtlicher Weise zu deuten. Im Zusammenhang damit muß sich auch ergeben, wieweit es möglich ist, den historischen Wert-Relativismus zu überwinden.

§ 44.

Wertformen als Voraussetzungen verschiedener Kulturgebiete.

Auch dabei gehen wir schrittweise vor. Wir beschäftigen uns zunächst mit besonderen Kulturgebieten, stellen dann das allgemeine Prinzip fest, das der Kultur, die Eigenwerte trägt, überall zugrunde liegt, und fragen endlich, in welcher Weise es möglich ist, einen mehr als historisch beschränkten Überblick über den Gesamtsinn des Kulturlebens mit Eigenwerten zu erhalten. Die Auswahl der Beispiele kann willkürlich erscheinen. Doch kommen sie vorläufig nur als Beispiele in Betracht, und insofern bleibt ihre Zufälligkeit unbedenklich.

Wir stellen die Kunst voran. Sie hat sich in den verschiedenen Zeiten inhaltlich sehr verschieden gestaltet. Mag aber auch das, was wir „Kunst" nennen, uns zeitlich oder räumlich noch so fern liegen und daher eventuell in seiner inhaltlichen Eigenart „fremd" anmuten, so dürfen wir doch erst dann mit Recht von „Kunst"

reden, wenn wir die Gebilde anderer Zeiten und Länder mit dem, was bei uns Kunst heißt, vergleichen können, und solche Vergleichung wird dadurch allein möglich, daß wir voraussetzen, alle die verschiedenen Gestalten besitzen auch etwas „Gleiches" oder Gemeinsames, um dessentwillen wir in ihnen gerade „Kunst" und nicht irgendwelche anderen Kulturgüter sehen. Das aber bedeutet: ohne eine Form, die den inhaltlich noch so verschiedenen Arten der Kunst gemeinsam ist, bliebe die Bezeichnung von räumlich und zeitlich entfernten Produkten als „Kunst" unverständlich. Wir nehmen also überall formale Faktoren an, die vorhanden sein müssen, falls etwas überhaupt den Namen der Kunst verdienen soll, und solche Formen sind zugleich als Voraussetzungen aller der als Kunst bezeichneten Kulturerzeugnisse anzusehen. Sie gehören insofern zum übergeschichtlichen „Wesen" der Kunst, das die Philosophie zu erforschen hat, und an ihnen findet jeder historisch orientierte Relativismus, jedenfalls auf diesem Sondergebiet der Kultur, seine Grenze. Worin bestehen diese Formen? Das ist dann die philosophische Frage.

Um ein zweites Beispiel heranzuziehen, denken wir an den Staat. Es muß einen Sinn haben, von einem Staat im allgemeinen zu sprechen, den es zu vielen Zeiten der Geschichte in vielen Ländern gegeben hat und noch gibt. Gewiß ist die „Polis" der Antike verschieden vom Staat des Mittelalters, und beide müssen getrennt werden von den staatlichen Gebilden der Neuzeit. Aber weshalb bringen wir trotzdem die Gebilde aus fernen und nahen Zeiten unter den gemeinsamen Begriff des „Staates"? Ist etwa nur der Name das Gemeinsame? Das wird niemand glauben. Gibt es nicht vielmehr auch Formen des Staates, die zu allen Zeiten, wo wir überhaupt von Staaten reden, zu finden sind? Es wäre unverständlich und sinnlos, wollten wir von verschiedenen „Staaten" reden, ohne dabei eine allgemeine, gleiche oder gemeinsame Form des Staates vorauszusetzen, die durch mannigfaltige geschichtliche Inhalte erfüllt werden kann, und von der allein es abhängt, ob die inhaltlich verschiedenen geschichtlichen Staaten den gemeinsamen Namen verdienen. Insofern ist die Form des Staates ebenfalls eine überhistorische Voraussetzung alles dessen, was Staat heißt, und nach ihr hat die Philosophie zu fragen.

Die beiden Beispiele genügen, um zu zeigen, wie es möglich ist, auf zwei weit voneinander abliegenden Kulturgebieten trotz ihrer historischen Mannigfaltigkeit, zu einem gemeinsamen, also überhistorischen Faktor zu kommen. Ihn wollen wir in der Kultur überall Form nennen. Zugleich muß klar sein, daß es sich dabei nur um Wertformen handeln kann. Auch die allgemeinste Form der Kunst ist ihrem Wesen nach nur anwendbar auf etwas, das wir um des Wertes willen, der dadurch zum Ausdruck kommen soll, „pflegen", und dasselbe gilt von der Form, die der Staat hat. Staat bleibt unter allen Umständen etwas, das die Menschen wollen oder nicht wollen, d. h. als Politiker bejahen oder verneinen, und das daher zu den Gütern, vielleicht auch zu den Übeln, der Kultur zu rechnen ist. Wertindifferent ist der Staat nie.

Insofern haben — das muß jetzt auch nach der positiven Seite hin deutlich geworden sein — die allgemeinen formalen Wertbegriffe des Kulturlebens einen prinzipiell anderen Charakter als die allgemeinen Begriffe von Naturobjekten, die in den sogenannten Naturgesetzen ihrer Eigenart nach am deutlichsten zu erkennen sind. Trotzdem eignen sich auch die Wertformen in der Wissenschaft dazu, uns über die historische Mannigfaltigkeit der Kulturgebilde hinaus zu etwas hinzuführen, das überall und immer vorhanden ist, wo es Kulturprodukte wie Kunst und Staat gibt, und andererseits gestatten grade die Wertformen eine Verknüpfung mit geschichtlichem Inhalt, ja sie fordern ihn.

§ 45.

Eigenwert und Autonomie.

Doch bei den besonderen Beispielen dürfen wir nicht bleiben. Sie haben etwas „Zufälliges", und ihre Erörterung reicht für einen systematischen Aufbau der philosophischen Anthropologie, die den Sinn des Menschenlebens universal zu deuten unternimmt, nicht aus. Falls wir uns bei ihnen begnügten oder nur in ihrer Aufzählung fortführen, kämen wir im günstigsten Falle zu einer Nebenordnung der verschiedenen Teile des auf Eigenwerten beruhenden Kulturlebens, die ein „Aggregat" bliebe, also niemals zu einer Ganzheit von der Art werden könnte, wie eine philosophische

Untersuchung sie braucht. Wir suchen daher nach einem allgemeinen Prinzip, das auf alle die Gebiete anwendbar ist, die wir als Kultur im engeren Sinne verstehen wollen, d. h. nicht nur als unentbehrliche Kulturbedingungen, sondern als in sich ruhende Güter mit Eigenwerten.

Kultur, die mehr als bloßes Mittel ist, setzt für ihre Entstehung wie für ihren wirklichen Bestand Menschen voraus mit einem besonderen Verhalten, und davon wollen wir ausgehen. Solche Menschen müssen fähig und gewillt sein, Güter zu pflegen, deren Wert nicht im Dienst einer unmittelbaren Förderung ihres eigenen Lebens und des Lebens der Gemeinschaft steht, also Menschen, die Güter von solcher Art wollen, daß es sich lohnt, das Leben in den Dienst ihrer Verwirklichung zu stellen. Um die Haltung dieser Menschen zu bestimmen, knüpfen wir an den Begriff der Freiheit an, den wir in dem prophysischen Teil der Ontologie behandelt haben. Freiheit wurde dort definiert als Fähigkeit eines vom ursächlichen Zwange unabhängigen Stellungnehmens zu Werten, oder sie erwies sich, wie wir auch sagen können, als Bestimmtheit des Ich-Subjekts durch einen Wert. Jetzt müssen wir, um zu unserem anthropologischen Problem der Kultur im engeren Sinne zu kommen, den Freiheitsbegriff noch etwas näher dadurch kennzeichnen, daß wir ausdrücklich auf die menschliche Fähigkeit achten, sich durch Eigenwerte bestimmen zu lassen oder Werte um ihrer selbst willen zu werten, lediglich weil es Werte sind. Von hier aus wird später Licht fallen auf das Wesen des formalen Wertprinzips selber, das als gemeinsame Voraussetzung aller historisch bedingten Kultur, soweit sie Eigenwert trägt, also als überhistorisch, gelten darf.

Wir erinnern für das Verhalten des Menschen an einen Begriff, den Kant ins Zentrum seiner Ethik gestellt hat, an den der Autonomie. Doch nehmen wir ihn weiter, als Kant es tat. Autonomie bedeutet wörtlich Selbstgesetzgebung oder Selbstgesetzlichkeit. Unter „Gesetz" ist dabei nicht ein Naturgesetz und auch nicht ein juristisches Gesetz zu verstehen, d. h. es handelt sich weder um ein kausales Müssen noch um eine menschliche Satzung, der wir nur deshalb gehorchen, weil sie faktisch gefordert wird. Das „Gesetz" des autonomen Verhaltens ist vielmehr ein Wert, der dem Men-

schen als das, was unbedingt sein soll, gegenübertritt, und zwar als Norm, welcher der autonome Mensch sich aus freiem Entschluß heraus beugt. Es liegt also ein Verhalten vor, das sich selber frei für den Wert entscheidet. Wenn wir dabei wieder an den Begriff der Form denken, können wir auch sagen: es handelt sich bei der Autonomie um Wertformen, die das freie Individuum sich selbst als Normen gibt, und denen es deswegen frei gehorcht, weil die Werte, die dabei in Frage stehen, von ihm als Eigenwerte anerkannt werden. Insofern ist, ganz allgemein ausgedrückt, die Autonomie eine Wertbestimmtheit des menschlichen Verhaltens, das aus freiem Entschluß heraus Werte um ihrer Geltung willen bejaht.

Bevor wir den Begriff, den wir bisher absichtlich vom wertenden Menschen aus entwickelt haben, auf die Eigenwerte der Kultur selber übertragen, ist nur noch eine Bemerkung hinzuzufügen. Die Autonomie als Selbstgesetzlichkeit wird vielfach auf ein besonderes Gebiet der Kultur beschränkt, also nicht so allgemein genommen, wie wir es hier tun. Man glaubt vielmehr, mit der Autonomie das Wesen der Art von Kultur, die man die sittliche, moralische oder ethische nennt, erfaßt zu haben, und wenn man daran denkt, muß unsere Bestimmung der Eigenwerte der Kultur vom Menschen aus, der sie wertet, auf eine einseitige, nämlich „moralistische" Auffassung der gesamten Kultur hinauszukommen scheinen. Moral aber, so wird man mit Recht sagen, bleibt immer nur ein Teil der Kultur. Beabsichtigen wir hier etwa die Kultur, die nach der Realisierung von Eigenwerten in Gütern durch autonome Menschen sucht, durchweg als sittlich oder moralisch zu betrachten? Das könnte auch aus anderen Gründen so zu sein scheinen. Zum Begriff der Selbstgesetzgebung rechnet man zugleich den des Pflichtbewußtseins, und dieses tut sich im Gewissen kund, das uns sagt, was sein soll. Die faktische Voraussetzung der Kultur mit Eigenwerten wäre danach ein dem Gewissen oder der Pflicht gehorchender Mensch, und den nennt man ebenfalls sittlich, während man im Gegensatz dazu den für unsittlich hält, der das ihm vom Gewissen verkündete Sollen mißachtet und dann gewissenlos oder pflichtwidrig handelt. Zweifellos stimmt eine solche Gleichsetzung des autonomen mit dem sittlichen Menschen auch mit einem weitverbreiteten Sprachgebrauch überein, und insofern

ist gegen Kants Terminologie, die den Autonomiebegriff enger faßt, als wir es tun, ebenfalls nichts einzuwenden.

Trotzdem haben wir sachliche Gründe, den Begriff der Autonomie weiter zu nehmen. Das zeigt sich am deutlichsten daran, daß wir das autonome Verhalten nicht als das „praktische" in Gegensatz zum theoretischen Verhalten bringen können. Auch der theoretische Mensch, der Wahrheit sucht, weil sie wahr ist, muß in unserer Bedeutung des Wortes sich „autonom" verhalten. Insbesondere gibt es Wissenschaft nur dort, wo die Wahrheit „um ihrer selbst", d. h. um ihres Wertes willen erstrebt wird. Daran läßt sich das, was wir hier unter einem autonomen Verhalten verstehen, sogar am besten klarmachen. Freilich kann man sagen, daß auch der theoretische Mensch ein logisches Pflichtbewußtsein besitzt und insofern seinem Gewissen gehorcht. Doch darf dann dies Pflichtbewußtsein und dies Gewissen nicht mehr „praktisch" im Gegensatz zu theoretisch genannt werden. Es ist also auch nicht als ethisch, sondern als theoretisch oder logisch zu bestimmen. Wir ersehen daraus dann andererseits zugleich, daß Pflicht und Gewissen zur Kennzeichnung des spezifisch-ethischen Gebietes noch nicht ausreichen, und damit wird vollends klar, daß von einem einseitigen Moralismus der Kultur keine Rede sein darf, wo wir sagen, daß der Kulturmensch autonom sein muß, um Güter mit Eigenwerten zu pflegen. Auch der theoretische Mensch gehorcht frei dem Imperativ, der ihm sagt: du sollst Wahres als Eigenwert suchen und sollst dementsprechend Falsches als Übel meiden.

Will man dies Gebot zugleich einen sittlichen Imperativ nennen, läßt sich ein solcher Sprachgebrauch nicht widerlegen. Dann aber muß man einen weiteren von einem engeren Begriff des „Sittlichen" scheiden, und es scheint terminologisch zweckmäßiger, den Begriff des Sittlichen nur mit einer besonderen Art des autonomen Verhaltens zu verbinden, das von Werten sui generis bestimmt wird. Jedenfalls steht nichts im Wege, daß man einen umfassenden Begriff des autonomen Verhaltens bildet, welches als Voraussetzung überall verwirklicht sein muß, wo es sich um die Realisierung von Eigenwerten der Kultur handelt, d. h. um Güter, die um ihrer Eigenwerte willen gewertet werden und insofern als wertvoll in sich ruhen oder für sich bestehen, ohne daß

sie in den Dienst der Verwirklichung von anderen Gütern gestellt und damit zu bloßen Mitteln gemacht, d. h. „entwertet" zu werden brauchen.

Der Zusammenhang, den dieser Begriff der Autonomie nicht nur mit dem des Eigenwertes, sondern auch mit dem Problem des historisch orientierten Relativismus hat, ergibt sich leicht. Überall, wo es sich um Kultur handelt, in der Güter mit Eigenwerten verwirklicht werden, müssen wir, wie verschieden diese Güter auch ihrem Inhalt nach geschichtlich gestaltet sein mögen, autonome Menschen im angegebenen Sinne als vorhanden annehmen. Kultur im engeren Sinne, die mehr als bloß vitales Leben und eine in seinem Dienste stehende Zivilisation ist, wird erst möglich, wo solche Menschen wirken, und damit haben wir in dem freien, Eigenwerte um ihrer Geltung willen wertenden, Verhalten wieder eine unentbehrliche Voraussetzung gefunden, die zu allem, wie auch immer geschichtlich gestalteten Kulturleben im engeren Sinne notwendig hinzugehört und insofern einen übergeschichtlichen Charakter trägt.

Machen wir uns das an den genannten Beispielen im besonderen noch einmal klar. Kunst und Staat bilden sich gewiß zu den verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Ländern inhaltlich außerordentlich mannigfaltig aus. Aber überall, wo es Kunst oder Staat als Güter mit Eigenwerten geben soll, müssen Menschen sein, die in der angegebenen Bedeutung des Wortes autonom sind, und dieser Umstand verbindet die früheren oder späteren historisch bedingten Kunstwerke oder Staaten mit denen aller Zeiten, also auch mit denen unserer künstlerischen und politischen Gegenwart. In der Autonomie des Wertens, wie wir hier sie verstehen, haben wir insofern eine jeder relativistischen Zersetzung entzogene gemeinsame Kulturbasis, die zugleich mehr ist als bloß vitales Leben und bloße Zivilisation.

Bisher sind wir absichtlich von dem menschlichen Verhalten ausgegangen und haben die Autonomie als eine Art seiner Bestimmtheit durch Werte angesehen. Dies war in der Anthropologie gerechtfertigt. Wir können aber den Begriff der Autonomie auch direkt mit dem des Eigenwertes selber verbinden, und wir können dann die Eigenwerte, die mehr als bloße Lebenswerte oder Zivilisationswerte sind, als autonome Werte bezeichnen. Da-

nach finden wir in der Gesamtkultur erstens Lebenswerte, zweitens Zivilisationswerte und drittens autonome Werte in Gütern verwirklicht, und selbst wenn wir voraussetzen, daß jede Kultur allmählich entstanden ist und sich verändert, also insofern einen historisch bedingten Charakter trägt, lassen sich trotzdem in allen ihren verschiedenen Wertschichten Faktoren aufzeigen, die bei der Beschränkung auf die Wertformen „über" dem historischen Relativismus stehen. Die Güter, die lediglich Lebenswerte verkörpern, sind mit dem übergeschichtlichen „natürlichen" Menschen zu verbinden. Die Eigengüter der Kultur setzen durchweg autonome Wertformen voraus und überragen insofern die geschichtliche Besonderheit durch ein ihnen allen gemeinsames Kennzeichen. Die Zivilisationsgüter endlich stehen entweder im Dienste der Lebensgüter oder der Güter mit autonomen Eigenwerten. In allen drei Fällen ist es daher möglich, allgemeine Wertformen herauszuarbeiten, die unabhängig vom Wandel der geschichtlichen Kultur gedacht werden können, ja müssen, und dieser Umstand genügt, um auch den Sinn des stets geschichtlich bedingten menschlichen Kulturlebens so zu deuten, daß wir dabei nicht nur auf eine besondere historische Situation beschränkt bleiben, wie der historische Relativismus es für unvermeidlich hält.

§ 46.

Systematische Gliederung der Eigenwerte des Kulturlebens.

Von hier aus gilt es nun, eine Übersicht über die Gesamtheit der Kultur im engeren Sinne zu erhalten. Dafür kommen jetzt nur die Güter in Betracht, die Eigenwerte tragen. Von ihnen ist in letzter Hinsicht der Sinn aller in sich ruhenden Kultur abhängig, die mehr als bloßes Mittel ist. Wir müssen also die verschiedenen Arten der Eigenwerte kennen, um diesen Begriff der Kultur näher zu bestimmen. Doch wollen wir vorläufig nur von der Art Kultur sprechen, die sich auf das diesseitige Leben und das Wirken des Menschen in ihm beschränkt. Damit scheidet, um es kurz zu sagen, alles, was zur Religion gehört, zunächst aus.

Vielleicht wird man eine solche Begrenzung gewaltsam finden

und sagen, daß bei religiösen Menschen es keine Kultur und keine Eigenwerte gibt, die nicht irgendwie auch religiös fundiert sind. Doch auf Tatsachen von dieser Art kommt es zunächst weniger an als auf begriffliche Klarheit über die Verschiedenheit der Eigenwerte. Deswegen dürfen wir ohne Bedenken zuerst nur das diesseitige Leben in Betracht ziehen. Daß wir in der Theorie auch solche Bestandteile begrifflich trennen müssen, die „im Leben" stets miteinander verbunden sind, haben wir hervorgehoben. Jedenfalls ist die Aufgabe, die wir uns jetzt stellen, klar: welche verschiedenen Arten von Eigenwerten gibt es, die in ihrer Gesamtheit den Sinn konstituieren, den wir der Kultur in der engeren Bedeutung des Wortes, d. h. den Eigengütern, und zwar mit Rücksicht auf das diesseitige Leben beilegen?

Bei der Beantwortung der Frage versuchen wir, soweit wie möglich systematisch vorzugehen. Doch dürfen wir nicht nur nicht vergessen, daß wir dabei auf die Wert f o r m e n beschränkt bleiben, weil das Kulturleben inhaltlich stets historischen Charakter zeigt, der jeder Sytsematik widerstrebt, sondern wir müssen auch daran denken, daß die Wandelbarkeit, die zum Wesen der Kultur gehört, sich sogar bis auf die allgemeinen Wertformen erstrecken kann. Es bleibt jederzeit möglich, daß das Kulturleben n e u e Arten der Eigenwerte hervorbringt, die auch ihrem formalen Charakter nach uns noch unbekannt sind, und insofern dürfen wir allein das anstreben, was man ein o f f e n e s S y s t e m der Kulturwerte nennen mag [1]). Seine „Offenheit" bezieht sich darauf, daß Platz gelassen werden muß auch für Formen solcher Kulturwerte, welche die geschichtliche Entwicklung b i s h e r noch nicht zeigt, aber vielleicht in Zukunft zum Ausdruck bringt. Das System der Werte, das wir suchen, muß deswegen in doppelter Hinsicht formal bleiben. Erstens handelt es sich um Wertformen überhaupt, und zweitens dürfen wir ihre systematische Anordnung nur nach formalen Gesichtspunkten vornehmen. Sonst geraten wir in Gefahr, in gewisser Hinsicht in der besonderen historischen Situation, in der wir leben, befangen zu bleiben. Wie ein solcher doppelter „Formalismus", der allen Verächtern der Form doppelt verdächtig sein

1) Über den Begriff des offenen Systems vgl. mein System der Philosophie, Band 1. Allgemeine Grundlegung der Philosophie, S. 348 ff.

wird, trotzdem in fruchtbarer Weise durchzuführen ist, kann nur durch die folgenden Erörterungen selbst gezeigt werden. Wir wenden uns zunächst einigen besonderen Kulturgütern und ihren Formen zu, um von ihnen auszugehen.

Neben der Wissenschaft hatten wir die Kunst herangezogen und gesagt, daß neben den formalen Wert der Wahrheit der formale Wert der Schönheit als autonomer Eigenwert zu stellen ist. Dabei nehmen wir den Begriff der Schönheit so weit, daß er mit dem des künstlerischen oder ästhetischen Wertes überhaupt zusammenfällt. Auch „charakteristische Kunst" nennen wir, wenn sie Kunst ist, schön. Ob man das, was einen Gegenstand zu einem Werk der Kunst macht, überall Schönheit n e n n t, oder ob man in manchen Fällen besser ein anderes Wort dafür gebraucht, ist in diesem Zusammenhang unwesentlich. Viele mögen den üblichen Schönheitsbegriff zu eng finden, ja eventuell „echte" Kunst erst dort sehen, wo mehr als nur sogenannte „Schönheit" vorliegt. Das bleibt in der Hauptsache wieder eine terminologische Angelegenheit. Eventuell hat allerdings die Kunstlehre Grund, mehrere künstlerische Wertbegriffe voneinander zu trennen. Das Eingehen darauf würde jedoch zu Spezialfragen führen.

Wir beschränken uns hier darauf, einerseits hervorzuheben, daß der Wahrheitswert und dementsprechend das theoretische Gut der Wissenschaft prinzipiell v e r s c h i e d e n ist von dem Schönheitswert, den alle Kunstwerke tragen. Das gilt dann auch für die Wertformen. Zugleich aber werden wir andererseits finden, daß die Güter, an denen theoretische, und die Güter, an denen künstlerische Werte haften, auch etwas G e m e i n s a m e s haben, und dieser Umstand wird für die systematische Gliederung der Eigenwerte des Kulturlebens wichtig. Beide Arten der Güter, die wahren und die schönen, lassen sich nämlich, obwohl sie immer in einem sozialen Zusammenhang von tätigen Personen e n t s t e h e n, begrifflich von dem persönlichen, sozialen und tätigen Leben der Menschen, welche sie schaffen, a b g e l ö s t denken.

Das mag freilich um so mehr paradox klingen, als vorher gerade der autonom tätige Mensch im sozialen und geschichtlichen Kulturleben überall als notwendige reale Voraussetzung des Entstehens von Kulturgütern mit Eigenwerten bezeichnet worden ist, und es

soll in keiner Weise geleugnet werden, daß die Wissenschaft wie die Kunst eminente Bedeutung auch für das persönliche, soziale und tätige Leben der Menschen haben k ö n n e n, ja in der Regel faktisch besitzen. Trotzdem steht das, was wir über die Werte selber sagen, mit unseren früheren Ausführungen nicht im Widerspruch. Wir bringen das am besten so zum Ausdruck, daß wir zunächst das persönliche, dann das soziale und endlich das aktive Moment jedes für sich betrachten und zeigen, wieweit man in unserem Falle bei Wissenschaft und Kunst davon absehen kann.

Die spezifische Leistung des Kulturmenschen beruht dort, wo es sich um Kunst oder Wissenschaft handelt, gerade darin, daß er es versteht, sich selber als P e r s o n zurückzudrängen, um sich seinem Werke gegenüber rein „sachlich" zu verhalten. Es kommt dann nur auf das Werk, genauer auf die Verwirklichung des Wertes in einer unpersönlichen S a c h e an. Sobald wir hierauf achten, erkennen wir die Bedeutung des Umstandes, daß die wissenschaftlichen und die künstlerischen Güter selber nicht Personen sind. Nicht nur Werke der Wissenschaft, sondern auch Kunstwerke zeigen sich gerade auf den Höhepunkten der Entwicklung als überpersönlich oder sachlich, wie uns besonders an solchen Werken deutlich wird, von deren Schöpfern wir nichts wissen, ohne dadurch in ihrer theoretischen oder ästhetischen Würdigung gestört zu werden.

Daraus ergibt sich ferner, daß auch der soziale Zusammenhang, in welchem die Produkte der Kunst und Wissenschaft entstanden sind, ästhetisch oder theoretisch unwesentlich zu werden vermag. Insofern können wir ihre Werte in der Philosophie a s o z i a l nennen. Ein Ausdruck, der das Gemeinte positiv kennzeichnet, fehlt in diesem Fall. Aber schon der Begriff der „Sachlichkeit" weist in genügender Weise auf das hin, was wir meinen, da ein sozialer Zusammenhang nie aus Sachen, sondern immer aus Personen besteht. Ein Wort wie: „Fiat veritas, pereat mundus", mag freilich übertrieben klingen. Trotzdem bleibt es wahr: wer als Forscher oder Künstler nicht, wenigstens zeitweise, imstande ist, die Sache der Wissenschaft oder der Kunst insbesondere beim Schaffen über das soziale Leben zu stellen, der wird wahrscheinlich weder in der Forschung noch in der Kunst das Höchste leisten. Diese Haltung ist gewiß einseitig. Aber sie kann von der Stellung im Gesamtleben

unabhängig und insofern unbedenklich sein. Jedenfalls gilt der Wert, den Werke als Sachen tragen, losgelöst auch von der Gesellschaft, in der sie entstanden sind. „Was aber schön ist, selig ist es in ihm selbst", hat ein großer Dichter mit Recht gesagt, der als „ganzer Mensch" im sozialen Leben stand.

Am schwierigsten mag es sein, sich deutlich zu machen, daß die wissenschaftlichen und künstlerischen Werte begrifflich auch von der menschlichen Tätigkeit unabhängig gedacht werden können. Forscher und Künstler sind selbstverständlich stets handelnde Menschen. Aber ihre fertigen Werke lassen sich trotzdem abgelöst von ihrer Aktivität verstehen. Sie wenden sich in dem Spezifischen ihrer Bedeutung nicht an den tätigen, sondern an den kontemplativen Menschen. Wieweit mit ihrem Verständnis trotzdem auch eine gewisse Art der Aktivität verbunden bleibt, und wieweit insofern die Kontemplation selber als Art der Tätigkeit gedacht werden muß, soll nicht erörtert werden. Es genügt, daß sich diese Art der Aktivität von der des tätigen Menschen im persönlichen und sozialen Leben grundsätzlich unterscheidet.

Wir können also die Werte, die an Kunst und Wissenschaft zum Ausdruck kommen, nicht nur sachlich und asozial, sondern auch kontemplativ nennen. Zugleich sind andere Kulturgebiete, die ebenso gekennzeichnet werden dürfen, im bisher entstandenen geschichtlich gegebenen Kulturleben, das sich nur auf das Diesseits bezieht, nicht aufzufinden. Wir erhalten also eine eindeutig bestimmte Klasse von Werten, in die wir alle die uns bekannten Kulturgüter der einen Art einordnen können. Dabei dürfen wir schon jetzt sagen, daß die Begriffe, die wir benutzen, durchweg Glieder von Alternativen sind, so daß die durch sie gewonnene Übersicht vollständig werden kann. Was nicht persönlich und sozial ist, trägt notwendig sachlichen und asozialen Charakter als Kulturgut, und was nicht einen Gegenstand der Tätigkeit bildet, läßt sich, falls es sich überhaupt um sinnvolles Verhalten zu Eigenwerten handeln soll, nur als Gegenstand der Kontemplation denken.

Inwiefern wir auf diesem Wege zu einer systematischen Gliederung der faktisch vorhandenen Kulturgüter und ihrer Eigenwerte kommen, wird deutlicher, wenn wir darauf hinweisen, daß sich Kulturgüter aufzeigen lassen, die nicht einmal begrifflich von den

Personen und ihren sozialen Zusammenhängen loszulösen und ebensowenig von menschlicher Tätigkeit frei zu denken sind. Sie würden durch solche Loslösung ihren Wert und Sinn verlieren. Güter dieser Art haben wir jetzt näher kennen zu lernen, und vor allem kommt dabei das Gut in Betracht, das wir als reale Voraussetzung aller Kultur mit Eigenwerten ansehen durften, nämlich der autonome Mensch selber. Als Kulturgut muß er stets persönlich, sozial und aktiv sein, falls er seinen Eigenwert nicht einbüßen soll, ist also auf die andere Seite der Alternativen zu bringen, die wir zur systematischen Gliederung der Kulturgüter und ihrer Werte benutzen.

Die Bedeutung unserer Gliederung wird durch ein Eingehen auf Einzelprobleme noch klarer werden. Man ist längst daran gewöhnt, ein Gebiet der Kultur sittlich zu nennen, und seit Kant wird der Begriff der Autonomie zur Bestimmung dieses Gebietes verwendet. Im sittlichen Leben haben wir, ebenso wie in Wissenschaft und Kunst, Kulturgüter mit Eigenwerten. Wir müssen uns jedoch zugleich darüber klar sein, daß die Autonomie für sich allein zur begrifflichen Bestimmung des sittlichen Wollens und Handelns nicht ausreicht. Die Auszeichnung durch den spezifisch-sittlichen Wert verdient der Mensch erst dann, wenn er etwas will und tut, was sich auf die „Sitten" bezieht, und Sitten gibt es nur innerhalb einer Gemeinschaft, in welcher der Mensch als Person tätig ist. Insofern hängen Sitte und Sittlichkeit nicht nur sprachlich zusammen, obwohl wir gewiß nicht sagen wollen, daß jede Sitte zugleich sittlich sei. Die Frage der Ethik lautet vielmehr: welche Sitten verdienen das Prädikat sittlich, und um darauf eine Antwort zu erhalten, müssen wir die Ethik ausdrücklich zur Lehre von der sozialen Autonomie der tätigen Personen machen. Erst damit kommen wir in das Gebiet des „Praktischen", und zur genaueren Bestimmung dieses Begriffes haben wir den der Gemeinschaft oder der societas, in welcher der Mensch als Person tätig ist, mit heranzuziehen. Es würde also bei der Ausführung der Ethik zu zeigen sein, wie die sozialen Kreise, in denen der Mensch lebt, beschaffen sind, und wie sich von hier aus die sozialen Pflichten der tätigen Personen, denen sie autonom gehorchen, in ihrer Mannigfaltigkeit begreifen lassen.

Darauf kann im einzelnen, wo es sich um die Grundprobleme der

Philosophie handelt, nicht eingegangen werden. Die Angabe des allgemeinen Prinzips muß zur Klarlegung des Problems einer systematischen Gliederung der Eigenwerte der Kultur genügen, und zur Verdeutlichung beschränken wir uns auf ein charakteristisches Beispiel, das zeigen soll, wie die Ethik nach unserer Gliederung der Eigenwerte zu arbeiten hat, um das Kulturleben nach seiner aktiven, sozialen und persönlichen Seite hin so zu würdigen, daß sie dabei jede Wirklichkeitsfremdheit meidet.

Der Mensch gehört in der Regel durch seine Geburt einem besonderen Volke an, und schon dadurch wird er in mehrfacher Hinsicht sozial bestimmt. Das hat die Ethik zu beachten. Sogar als bloßes Naturwesen ist jeder abhängig von der Gemeinschaft, in der er aufwächst. Zugleich entsteht jedoch die Frage, ob irgendein Naturbegriff für sich allein genügt, um das sittliche Verhalten innerhalb eines sozialen Kreises in seiner Besonderheit zu begreifen, und damit kommen wir zu einer anderen Seite des ethischen Problems. Der Mensch lebt nicht nur in einem Volke, das man als etwas Natürliches ansehen kann, sondern auch in einem Staate, und dieser ist stets geschichtlich entstanden, also notwendig ein sich wandelndes Kulturprodukt. Er kann die verschiedensten Gestaltungen annehmen. Erst dadurch, daß der Mensch Glied eines geschichtlichen Staates überhaupt ist, wird er zum Kulturmenschen, der die sittlichen Eigenwerte der tätigen Person zu realisieren vermag. Er hat die Güter, die sich allein im Staat verwirklichen lassen, als Aufgaben zu betrachten, zu deren Verwirklichung seine eigene Tätigkeit beitragen soll. Darum braucht er jedoch seine „Natur", die er als Mitglied eines Volkes hat, nicht aufzugeben. Insofern darf man sagen, daß Volk und Staat, oder Natur und Kultur, für den sittlichen Menschen beide notwendig sind. Das natürliche Volk braucht eine staatliche Ordnung, um zum Kulturgut zu werden, und es bleibt zugleich als natürliches Volk bestehen.

Diese Andeutung soll wieder lediglich auf Probleme hinweisen, die für eine umfassende, auf der systematischen Gliederung der Eigenwerte der Kultur beruhende Anthropologie sich ergeben. Von jeder Ausführung im einzelnen ist abzusehen. Es genügt, wenn wir erkennen, daß die Anthropologie als soziale Ethik sich in einem ihrer Teile zur philosophischen Politik gestalten und dabei auch

das Problem des Verhältnisses von Natur und Kultur in der Form des Verhältnisses von Volk und Staat in Angriff nehmen muß.

Doch selbst, wenn wir den Begriff des Sittlichen in der angedeuteten Weise umfassend nehmen, so daß auch die staatlichen und ferner ebenso noch andere, wie z. B. die rechtlichen Werte, dazu gehören, wird das Gebiet der persönlichen, sozialen und aktiven Güter mit Eigenwerten nicht vollständig gekennzeichnet, und die systematische Gliederung der Eigenwerte tritt daher noch nicht in genügender Weise zu Tage. Es fehlt der „praktischen" Philosophie, die von freien Persönlichkeiten im sozialen Zusammenhang handelt, zur systematischen Ganzheit noch ein wesentliches Moment, und schon die bisher geschichtlich entwickelte und bekannte Kultur weist uns darauf hin. Es gibt faktisch im Menschenleben Güter, die sich einerseits ausschließlich in tätigen Personen verkörpern und zu ihrem sozialen Leben gehören, trotzdem aber andererseits Eigenwerte tragen, die wir (sogar im weitesten Sinne) nicht sozial-e t h i s c h nennen dürfen, falls wir nach begrifflicher Klarheit über die gegliederte Gesamtheit aller verschiedenen Eigenwerte streben. Den noch fehlenden Werten gegenüber wäre höchstens darüber ein Zweifel möglich, ob sie zu ihrer Verwirklichung ein autonomes Verhalten der Menschen voraussetzen wie die anderen Eigenwerte der Kultur, und in der Tat bedarf es bei ihnen nicht des Pflichtbewußtseins und des Gehorsams gegen ein vom Gewissen verkündetes S o l l e n , damit Güter mit Eigenwerten entstehen und bestehen bleiben. Davon wird noch die Rede sein. Zunächst fragen wir: wie sind die bisher noch nicht erörterten Werte in ihrer Besonderheit zu kennzeichnen und unserem System der Eigenwerte einzufügen?

Wir gehen dabei von einem oft erörterten Gedanken aus. Wiederholt hat man gegen die Ethik Kants, die mit der Autonomie das Sollen ins Zentrum stellt, eingewendet, daß sie „rigoristisch" sei. In dieser Form besteht das Bedenken nicht zu Recht. Jede Ethik muß insofern einen „rigoristischen" Charakter tragen, als sie von Pflicht und freiwilligem Gehorsam gegenüber dem selbst gegebenen, gesollten „Gesetz" zu handeln hat. Wohl kann der sittliche Mensch auch m i t Neigung dem Sollen gehorchen, aber es genügt ethisch nicht, daß er nur a u s Neigung will und handelt. Zutreffend

ist dagegen, daß das Gesamtgebiet des „praktischen" Lebens der Personen in den sozialen Zusammenhängen seinem Sinn nach, der auf Eigenwerten beruht, von der Ethik auch in der weitesten Bedeutung des Wortes sich nicht erschöpfend würdigen läßt. Um hier zur Totalität zu kommen, muß man darauf achten, daß es Beziehungen zwischen Menschen und Menschengruppen gibt, die nicht durch Pflichten, also nicht ethisch, sondern, wie wir zunächst mit kantischer Terminologie sagen wollen, durch „Neigungen" geregelt werden, so daß Güter aus Neigung entstehen, die trotzdem Eigenwert tragen, und deren Werte sich insofern von den Werten, die man allein ethisch nennen sollte, prinzipiell unterscheiden.

Im einzelnen kann das wieder nicht ausgeführt werden. Wir weisen nur darauf hin, in welcher Richtung die einseitig ethische Betrachtung des sozialen Lebens der tätigen Personen zu ergänzen ist, und wir wollen für die Art der Neigung, die sich als Ergänzung des sittlichen Motivs der Pflicht am besten eignet, den zwar vieldeutigen, aber in diesem Zusammenhang nicht mißverständlichen Namen Liebe verwenden. Es gibt ohne Frage ein umfassendes Gebiet der sozialen Beziehungen unter den Personen, die in ihren Wertungen und in ihrem Handeln durch Liebe im weitesten Sinne des Wortes bestimmt werden, die also aus Neigung handeln, und dies Gebiet muß durch einen besonderen, von der Ethik abzugrenzenden Teil der philosophischen Anthropologie untersucht werden, für den am geeignetsten der Name Erotik zu sein scheint. Deshalb stellen wir in der praktischen Philosophie die Erotik neben die Ethik.

Was wir im besonderen darunter verstehen, sei wenigstens durch Beispiele erläutert. Am deutlichsten wird die Eigenart des erotischen Gebiets zu Tage treten, wenn wir an die Liebe zwischen Mann und Frau denken. Sie gehört zweifellos zu den Eigenwerten der Kultur, und sie stellt ebenso gewiß der philosophischen Anthropologie noch andere als sozialethische Fragen. Ihr rein „natürliches" Sein als Geschlechtstrieb kommt dabei höchstens als Grundlage oder als Voraussetzung in Betracht, und es kann auch nicht allein durch sittliche Normen, die als Pflichten auftreten, Eigenwert erhalten. Hier ist vielmehr von spezifisch-erotischen Werten zu sprechen, welche die Geschlechtsliebe erst zu einem für sich bestehenden Gut mit Eigenwert machen.

Doch darf eine wahrhaft umfassende Erkenntnis der Liebesbeziehungen sich nicht etwa auf dies besondere Gebiet beschränken. Es kommen vielmehr für die Erotik als philosophische Disziplin die allerverschiedensten Arten von Liebe in Betracht. Wir brauchen als Beispiel nur an den sozialen Kreis der Familie zu denken. Schon in ihm stoßen wir auf eine große Mannigfaltigkeit von erotischen Gütern, die einerseits mehr sind als bloße Natur, und die andererseits nicht durch Pflichten, sondern durch Neigungen entstehen und bestehen. Ja das Gebiet, das Liebeswerte als Eigenwerte trägt, reicht noch viel weiter. Wir können das Wort Liebe, das im Deutschen vieldeutig ist, so verwenden, daß es als Prinzip jeder sozialen, durch Eigenwerte sinnvoll gestalteten persönlichen Beziehung gelten darf, die nicht durch Pflicht, sondern durch Neigung geregelt wird.

Damit die Tragweite der Ausgestaltung der „praktischen" Philosophie in dieser Richtung unzweideutig zu Tage tritt, weisen wir noch auf einen besonderen Umstand hin. In das erotische Gebiet gehören auch solche Gebilde, die man geneigt sein könnte, für unpersönlich oder für sachlich zu halten. Wir werden sie besser als „überpersönlich" bezeichnen, weil auch sie, ebenso wie der Staat, ohne soziale Personen nicht denkbar sind. Dabei fassen wir als Beispiel das ins Auge, was wir Nation nennen. Ihren erotischen Begriff bilden wir so, daß wir sie einerseits vom Volk als einem „natürlichen" Gebilde, andererseits vom Staat als einem im weitesten Sinne „sittlichen" Gegenstand trennen. Ob wir uns dabei mit dem Sprachgebrauch in voller Harmonie befinden, kann man allerdings bezweifeln. Nation hängt etymologisch mit Natur zusammen. Doch sind solche sprachlichen Erwägungen hier nebensächlich. Aus sachlichen Gründen müssen wir die drei Begriffe: zunächst den der natürlichen Basis einer Gemeinschaft, den des Volkes, dann den ihrer politischen Regelung durch den Staat, und endlich den ihres Zusammenschlusses durch einen erotischen Wert auseinanderhalten. Da wir gewohnt sind, von „Vaterlandsliebe" zu sprechen, wird die Unterordnung auch des nationalen Lebens unter die erotischen Güter keinen Anstoß erregen. Wesentlich ist vor allem, daß wir einerseits die Nation zu den Kulturgütern mit Eigenwerten rechnen, in ihr also mehr als ein bloßes Naturprodukt sehen, und daß

wir sie andererseits trotzdem nicht mit dem im weitesten Sinne „sittlich" geregelten „Staat", gegenüber dem wir Pflichten haben, zusammenfallen lassen. Das ist insofern wichtig, als erst die Berücksichtigung auch der Mehrheit der Werte bei der Sinndeutung zu voller begrifflicher Klarheit führt, die keine Wissenschaft zu entbehren vermag.

Von hier aus kann man endlich auch die Probleme sehen lernen, die das Verhältnis des Volkes, des Staates und der Nation zur „Menschheit" betreffen. Wir sprechen von „Menschenliebe" ebenso wie von Liebe zum Vaterland, und insofern dürfen wir hier ebenfalls ein „erotisches" Problem sehen. Dementsprechend wird eine umfassende Philosophie des sozialen Lebens fragen müssen, welchen Sinn das Wort „Menschheit" als sozialer Zusammenschluß von Personen haben kann, und wie sich Vaterlandsliebe und Menschenliebe zueinander verhalten. Doch damit wollen wir, wie überall in diesen Ausführungen, wieder nur auf Probleme hinweisen.

Nur eine Bemerkung sei noch über das erotische Gebiet im allgemeinen hinzugefügt. Seine Werte werden nicht als „gesollt" aus Pflicht, sondern aus Liebe, also aus Neigung gewertet. Trotzdem wollen wir auch sie „autonom" nennen. Kommen wir damit nicht in Widerspruch zu früheren Ausführungen?

Wenn man an das autonome Verhalten des Menschen denkt, ließe sich das sagen. Aber wir haben nicht nur den Begriff der Autonomie erweitert, sondern ihn auch vom Verhalten des Menschen auf die Eigenwerte der Kultur selbst übertragen. Danach besteht für uns das Recht, alle die Werte autonom zu nennen, die weder bloße Lebenswerte noch Zivilisationswerte in der angegebenen Bedeutung dieser Termini sind. Übrigens darf man auch bei den ästhetischen Eigenwerten der Kunst nicht nur an das autonome Verhalten des Menschen denken, der einem Sollen gehorcht. Sogar für den schaffenden Künstler braucht der ästhetische Wert nicht als gesollt aufzutreten, und vollends wird für den Menschen, der ein Kunstwerk empfangend es kontemplativ versteht, das Bewußtsein des Sollens dabei keine wesentliche Rolle spielen. Trotzdem tragen wir kein Bedenken, wie in der Erotik, auch dabei von autonomen Werten zu reden. Wir haben keinen besseren Terminus, um das, was der Gruppe von in sich ruhenden Eigenwerten der

Kultur allen gemeinsam ist, zu kennzeichnen, und wir dürfen jedenfalls den entwickelten Begriff dem Problem der Gliederung der Eigenwerte zugrunde legen.

Für unseren systematischen Zusammenhang ist vor allem wichtig, daß wir für das diesseitige Kulturleben der persönlichen und sozialen Güter in der Doppelheit der ethischen und der erotischen Werte zugleich eine Alternative besitzen, die das gesamte „praktische" Gebiet erschöpft. Der Mensch muß, wo er in der aktiven, persönlichen und sozialen Kultur beim Schaffen von Gütern mit Eigenwerten tätig ist, entweder aus Pflicht und dann unter Umständen (nicht immer) auch gegen seine Neigung handeln, oder er tut etwa aus Neigung, und dann handelt er, falls persönliche Güter mit Eigenwerten entstehen sollen, aus Liebe.

Weiter folgt aus den früheren Ausführungen, daß unsere Übersicht das Gebiet aller bisher geschichtlich bekannten Eigenwerte der Kultur vollständig umfaßt, d. h. daß wir auf Grund unserer Unterscheidung von theoretischen, ästhetischen, ethischen und erotischen Werten den Sinn des diesseitigen menschlichen Lebens im Kulturzusammenhang der Güter mit Eigenwerten, soweit er sich b i s h e r geschichtlich entwickelt hat, umfassend oder u n i v e r s a l deuten können. Ja, wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen. Es besteht kein Grund, anzunehmen, daß in Zukunft Werte des diesseitigen geschichtlichen Kulturlebens zum Ausdruck gebracht werden, die nicht in einer der drei Hauptgruppen: persönlich oder sachlich, aktiv oder kontemplativ, sozial oder asozial, unterzubringen sind, und die daher geeignet wären, unser System zu sprengen. Gewiß gibt es unter den Kulturgütern, besonders im sozialen Leben der aktiven Personen, eine Fülle von Gebilden, die gleichzeitig Träger v e r s c h i e d e n e r Werte sind. Aber das sagt gegen unsere systematische Anordnung nichts, denn solche Gestaltungen sind als M i s c h formen zu verstehen und werden auf diese Weise ebenfalls in unserem System untergebracht.

Damit die Möglichkeit einer mehr als geschichtlich bedingten Sinndeutung durch die philosophische Anthropologie in noch anderer Richtung zutage tritt, sei schließlich bemerkt, daß sich auch bisher nicht genannte Alternativen aufzeigen lassen, die im Zusammenhang mit dem vorher zugrunde gelegten systematischen

Gliederungsprinzip stehen. Alles Kulturleben verläuft als geschichtliches Leben in der Zeit und hat insofern drei „Dimensionen": Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Für den Menschen, der im Kulturzusammenhang arbeitet, sei es als Forscher, als Künstler, als sittlich-politischer oder als liebender Mensch, spielt die Vergangenheit, an der sich nichts mehr ändern läßt, keine andere Rolle als die, daß er von ihr Kenntnis nimmt. Sie kann niemals zum Gegenstande seines Wollens werden. Seine Tätigkeit bezieht sich also immer entweder auf die Gegenwart oder auf die Zukunft, und diese beiden Möglichkeiten geben wiederum eine Alternative, deren Glieder notwendig das gesamte Gebiet der Kultur umfassen.

Das kann man sich auch so klar machen. Die kontemplativen Güter der Kunst und der Wissenschaft lassen sich auf Zukunft und Gegenwart verteilen, sobald wir folgende Überlegung anstellen. Wissenschaft wird mit ihrer Arbeit nie fertig, sondern weist immer über sich hinaus auf das, was später kommen soll. Jeder Forscher hinterläßt seinen Nachfolgern Aufgaben, die noch zu lösen sind, und so soll es sein. Die Güter der Kunst dagegen werden in der Gegenwart zum vollen Ende gebracht. Sonst bleiben wir ästhetisch unbefriedigt. Die kontemplativen Güter sind also entweder als Zukunfts- oder als Gegenwartsgüter zu bezeichnen. Dasselbe gilt für die Güter der persönlichen und sozialen Aktivität. Das sittliche Leben, das von der Pflicht geregelt wird, kommt innerhalb des Gegenwartslebens der Menschen nie zur Voll-Endung. Es entstehen immer neue Aufgaben, die neue Arbeit im gesellschaftlichen Zusammenhang der Personen verlangen. Insofern wird der sittliche Mensch, insbesondere der politische im Volk und Staat, stets in die Zukunft getrieben. Im Gegensatz dazu ruhen die Güter, an denen erotische Werte haften, in der Gegenwart. Es gehört zu ihrem Wesen, daß sie nicht über sich hinausweisen, sondern daß ihre Eigenwerte sich im „Augenblick" voll verwirklichen, dem wir dann ein „Verweile" zurufen werden, falls wir nicht „faustische" Menchen sind.

Auch bei diesen Problemen beschränken wir uns auf Andeutungen, die lediglich den Zweck haben, die Möglichkeit einer Systembildung überhaupt mit Hilfe von Alternativen zu zeigen, und die daher, was die Einzelheiten betrifft, leer und schematisch bleiben müssen. Wir wollen nur immer wieder das eine dartun: auch die

autonomen Eigenwerte der diesseitigen Kultur lassen sich trotz der geschichtlichen Bedingtheit aller Kulturgüter in ihrer Gesamtheit universal begreifen und gewähren dann dem Forscher, der nach dem Sinn des menschlichen Lebens, insbesondere nach dem verstehbaren „Kosmos" der Sinngebilde oder nach dem „mundus intelligibilis" fragt, einen Überblick über alles, was in der Anthropologie philosophisch in Betracht kommt.

§ 47.

Die anthropologischen Probleme der Religionsphilosophie.

Jetzt bleibt noch die Gruppe von Problemen zu erörtern, welche die Religion betreffen. Die bisher behandelten Güter wiesen nicht über die Erfahrungswelt und ihre Voraussetzungen hinaus. Die Werte mußten entweder als Formen des natürlichen Lebens oder als Formen der diesseitigen Zivilisations- und Kulturwelt aufgefaßt werden. Dürfen wir dabei stehen bleiben? Wird durch Werte und Güter von solcher Art der Sinn des menschlichen Lebens in jeder Hinsicht deutbar?

Um die Frage zu beantworten, denken wir wieder an den Zusammenhang, der zwischen der allgemeinen Ontologie und der philosophischen Anthropologie besteht. Mit Rücksicht auf die verschiedenen Arten des Seins der Welt überhaupt haben wir den Menschen im Besonderen bisher zuerst als psychophysisches Gebilde in der Sinnenwelt, dann als verstehendes Wesen in der unsinnlichen „Welt" der Bedeutungen und des Sinnes und endlich als prophysisch freies Subjekt berücksichtigt. Der Mensch war mit anderen Worten bisher für uns ein körperlich-seelisches Ding im Leben der Natur und der Kultur, das Sinn und Bedeutung zu verstehen, und das zu Werten frei Stellung zu nehmen vermag. Auch der Begriff der Freiheit führte uns, im Unterschied von anderen, weit verbreiteten Ansichten, nicht über die diesseitige und wissenschaftlich erkennbare Welt hinaus, denn man kann zwar sagen, daß das psychophysische und auch das verstehende Individuum, wenn es von den Erfahrungswissenschaften erforscht wird, als unfrei angesehen werden darf, aber das gilt nur solange, als es sich um objektivierende

Erkenntnis handelt. Sobald wir den Menschen als nicht-objektivierbares Subjekt betrachten, was er ohne Frage beim Stellungnehmen zu Werten ist, müssen wir einsehen, daß ohne Freiheit sogar objektivierende Erkenntnis des kausalen Zusammenhangs nicht möglich wäre, und dieser Umstand berechtigt uns, schon für das diesseitige Subjekt prophysische Freiheit vorauszusetzen.

Trotzdem kommen wir mit den drei bisher herangezogenen Seinsarten des Menschen in der Anthropologie nicht aus, denn faktisch wird der Sinn des Lebens in vielen Fällen durch Werte und Güter bestimmt, die sich in der diesseitigen Kultur, wie in der diesseitigen Erfahrungswelt überhaupt, nicht realisieren lassen, und die trotzdem für den Sinn des Menschenlebens von größter Bedeutung sein können. Ja viele Denker werden meinen, daß erst durch jenseitige Güter das Leben den festen „Halt" bekomme, den sie von der Philosophie solange vergeblich erhoffen, als sie Wissenschaft nur der drei diesseitigen Arten des Seins bleibt. Worin liegt der Grund für das Unbefriedigende des bisher entwickelten Gedankenzusammenhanges?

Wir kennen in einer Hinsicht bereits die Antwort. Wir ließen ein Kulturgebiet absichtlich beiseite, das wir Religion nennen. Wollen wir auch über deren Sinn zur Klarheit kommen, so dürfen wir das früher in der Ontologie erörterte metaphysische Sein nicht unberücksichtigt lassen. Jedenfalls gibt es Arten der Religion, die unzweideutig ins Jenseits weisen, und die erst unter Berücksichtigung dieses Umstandes ganz zu deuten sind.

Zunächst fassen wir jedoch einen allgemeinen Begriff der Religion ins Auge. Wörtlich übersetzt heißt „Religio" soviel wie Bindung oder Verbindung und bedeutet genauer, daß, wo sie vorhanden ist, der Mensch sich verbunden glaubt mit einer Macht, die sein diesseitiges Dasein überragt. Diese Macht kann freilich sehr verschieden bestimmt werden. Es gibt Religionen, die unter dem, was sie Götter oder Gott nennen, sich etwas denken, das wir vom wissenschaftlichen Standpunkt aus in die Sinnenwelt verlegen würden. Ja vielleicht sind, wissenschaftlich betrachtet, viele Religionen aus dem Bewußtsein der Abhängigkeit, in welcher der Mensch sich gegenüber irdischen Naturgewalten weiß, entstanden. Der genetische Gesichtspunkt entscheidet jedoch in unserem Zusammen-

hang nicht. Es kommt hier auf den religiösen Glauben in seinem Bestande an, und dieser sieht auch auf seinen primitivsten Stufen die Gewalten, die er für Götter hält, nicht als eine dem natürlichen Menschen gleichartige „Natur" an. Selbst bei Sturm oder Gewitter oder Meereswogen glaubt dieser religiöse Mensch, daß er abhängig sei von einer Macht, die über ihn hinausragt, und die daher im Vergleich zu dem, was für ihn die Natur bedeutet, etwas „Übernatürliches" hat. Dasselbe gilt vollends für die sogenannten „höheren" Arten des religiösen Lebens. Was in ihnen göttlich heißt, läßt sich in der uns zugänglichen Erfahrungswelt wissenschaftlich nicht unterbringen.

Der Grund dafür liegt nahe. Das Gebiet der Sinnenwelt erfüllt den Raum und die Zeit vollständig. Es gibt nichts „außerhalb", also auch keinen „Himmel" als Wohnsitz des göttlichen Seins, und daraus folgt dann das übrige: für Gott ist in der Sinnenwelt kein Platz. Ebensowenig kann das Göttliche im Gebiet des „mundus intelligibilis", wie wir ihn verstehen, liegen. In ihm gibt es nur irreale Sinngebilde, und sie bringen das Wesen eines „mächtigen" Gottes, von dem wir abhängig sind, niemals zum adäquaten Ausdruck. Endlich bleibt auch die Sphäre des prophysischen Seins auf freie Akte unseres uns unmittelbar bekannten Subjekts beschränkt, und sie hat daher für ein Göttliches, von dem wir uns als Subjekte abhängig fühlen, ebenfalls keine Stelle. Wollen wir also das Göttliche, an welches der religiöse Mensch als an etwas Übermenschliches sich gebunden glaubt, bestimmen, so werden wir es „übernatürlich" oder „übersinnlich" nennen, und dann bleibt für die theoretische Festlegung seines ontologischen „Ortes" nur die Sphäre des metaphysischen Seins übrig. Dadurch kommen die Probleme der Religions-Philosophie mit dem Begriff der vierten Seinsart der Welt in Beziehung, von der wir gezeigt haben, daß sie zwar im allgemeinen als „seiend" vorausgesetzt werden muß, sich aber ihrem inhaltlichen Wesen nach der wissenschaftlichen Erkenntnis entzieht.

Zugleich bedarf jedoch die unvermeidliche Beziehung der Religionsphilosophie auf die Metaphysik noch einer näheren Bestimmung, damit sie nicht mißverstanden wird. Soweit die philosophischen Probleme der Religion zur sinndeutenden Anthropologie gehören, spielen die Vorgänge, die dabei zu erforschen sind, sich durch-

weg in der diesseitigen Welt der Kultur ab, und zwar gilt das nicht nur insofern, als der religiöse Mensch stets zugleich ein psychophysisches Wesen ist, sondern auch insofern, als jede Religion sich innerhalb des geschichtlichen Kulturlebens entwickelt und deshalb einen historischen Charakter trägt. Geschichtliches Sein gibt es nur im Diesseits.

Daraus sind dann weitere Konsequenzen für die Behandlung der anthropologischen Probleme der Religions-Philosophie zu ziehen. Wir kennen eine Menge der verschiedensten Religionen in der Menschenwelt, und da sie alle geschichtlich bedingt sind, ist die wissenschaftliche Anthropologie nicht in der Lage, irgendeiner von ihnen vor den anderen in der Weise den Vorzug zu geben, daß sie sie für die theoretisch „wahre" Religion erklärt und dementsprechend die übrigen theoretisch als „falsch" herabsetzt. Das hieße die Eigenart des religiösen Wertes verkennen, genauer: den theoretischen an die Stelle des religiösen Wertes setzen, und es würde daher auf ein völliges Mißverständnis des Sinnes, den das auf einem Glauben beruhende religiöse Leben hat, hinauskommen. Der religiöse Mensch beschränkt sich mit seinem Glauben nicht auf das, was sich wissenschaftlich beweisen läßt, und das Recht dazu wird ihm niemand bestreiten, der Klarheit über die Verschiedenheit der Werte besitzt. Was ich theoretisch weiß, das brauche ich nicht religiös zu glauben, und was ich religiös glaube, besteht unabhängig von meinem theoretischen Wissen. Erst wo man das eingesehen hat, kann man zu einer klaren Formulierung der religions-philosophischen Probleme kommen.

Zunächst muß die Anthropologie sich mit den Vorgängen des religiösen Lebens innerhalb der diesseitigen Welt beschäftigen, und sie bedeuten ihr dann nichts anderes als eigenartige und eigenwertige Kulturgeschehnisse neben anderen. Sie hat ihnen gegenüber die Aufgabe, ihren Sinn mit Rücksicht auf die in ihnen zum Ausdruck kommenden religiösen Werte zu deuten. Doch können wir schon dabei den religiösen Wert nicht in jeder Hinsicht „auf eine Linie" mit dem theoretischen, dem ästhetischen, dem ethischen und dem erotischen Wert stellen. Um den Grund dafür zu verstehen, gehen wir von der Tatsache aus, daß zum Wesen des religiösen Menschen eine weitgehende „Intoleranz" gehört. Das Wort bedeutet hier, daß der

Gläubige seine religiösen Werte den übrigen Werten nicht neben-, sondern über ordnet, und zwar in doppelter Hinsicht. Die Religion wird einmal für den Menschen zur wichtigsten Angelegenheit seines gesamten Lebens, und er muß daher von den anderen Kulturgütern verlangen, daß sie sich entweder direkt in den Dienst seiner Religion stellen, oder falls das unmöglich ist, nur soweit gepflegt werden, als sie der Religion nicht zuwider sind. Dazu kommt, daß der religiöse Mensch seine eigene Religion auch über die fremden Religionen stellt, also nie anerkennen kann, daß sie der seinigen „ebenbürtig" seien. Gewiß vermag er dabei „praktisch" im Leben „tolerant" zu bleiben. Aber sobald er nicht mehr davon überzeugt wäre, daß seine Religion religiös wertvoller ist als alle anderen, würde er aufhören, ein „echt" religiöser Mensch zu sein. Es gibt hier keine „Unparteilichkeit", wie man sie auf anderen Wertgebieten der Kultur findet. Das gilt sogar in den Fällen, in denen Wissenschaft oder Kunst oder Politik oder Liebe religiösen Charakter angenommen haben. Das zeigt sich dann gerade daran, daß sie ebenfalls eine bevorzugte Stellung im Gesamtleben beanspruchen.

Zugleich dürfen wir in der Philosophie aber nie vergessen, daß es faktisch eine Mehrheit von verschiedenen Religionen in dem historisch bedingten Kulturleben gibt, und daß an sie alle mit gleich fester Überzeugung geglaubt wird. Auf die Probleme, die daraus entstehen, kann nicht näher eingegangen werden. Es kommt nur darauf an, daß wir die Schwierigkeiten sehen, vor denen jede Religionsphilosophie als Anthropologie steht. Sie entspringen zum Teil daraus, daß der „ganze Mensch", der sich nicht auf seinen Intellekt beschränken oder nur theoretisch denken will, immer ein historisch bedingtes und insofern partikulares Wesen bleibt. Das wird besonders dem religiös gläubigen Menschen wegen der unvermeidlichen religiösen „Intoleranz", von der wir gesprochen haben, beim theoretischen Nachdenken über die Religion viel zu schaffen machen.

§ 48.

Religion und Metaphysik.

Doch stellt die Religion der Philosophie noch andere als anthropologische Probleme, und darüber brauchen wir ebenfalls Klarheit, um zu sehen, wie weit einerseits die Anthropologie auf religionsphilosophischem Gebiet zu kommen vermag, und wo sie andererseits als Anthropologie nicht mehr genügt, sondern Verbindung mit der Metaphysik fordert, also ontologische Begriffe heranziehen muß, die nicht allein den diesseitigen Menschen der Kultur betreffen.

Die Annahme irgendeines metaphysischen Seins ist, wie wir gesehen haben, auch aus theoretischen Gründen unvermeidlich. Zugleich versagt die Wissenschaft, sobald es sich um die inhaltliche Ausgestaltung der metaphysischen Begriffe handelt. Trotzdem vermag die Metaphysik einige, von der wissenschaftlichen Erkenntnis des Weltalls gezogenen Linien durch eine besondere Form des Denkens, die wir symbolisch genannt haben, zu ergänzen. Dieser Umstand wird nun vor allem dort wichtig, wo das Verhältnis des religiös gläubigen Menschen zum All der Welt und der Sinn seines religiösen Lebens im Welt ganzen in Frage steht.

Zunächst ist jedoch zu bemerken, daß die Metaphysik sich bei manchen Denkern zu einer Art von „Religionsersatz" gestaltet, und zwar auch dann, wenn ihnen eine im religiösen Sinne des Wortes „geglaubte" inhaltlich erfüllte Religion fehlt. Solche Fälle haben wir hier nicht im Auge. Wir müssen vielmehr die Metaphysik, die wir jetzt meinen, von jeder Art Religionsersatz trennen. Durch das Denken in Begriffen, auch wenn es symbolisch ist, entsteht für sich allein niemals schon religiös „geglaubte" Religion. Sobald jedoch ein religiöser Mensch, der unverrückbare religiöse Überzeugungen bereits besitzt, zugleich über die Welt als Ganzheit theoretisch nachdenkt und dabei den Versuch macht, sich auch über sein religiöses Verhältnis zum Weltall begriffliche Klarheit zu schaffen, entsteht für ihn die Frage, in welche Richtung er bei solchen Bestrebungen durch die wissenschaftliche Philosophie gebracht wird, und in welcher Weise er mit Hilfe eines symbolischen Denkens deren Ergebnisse zu ergänzen vermag. Darüber seien einige Andeutungen gemacht, die

sich aus der hier in ihren Grundproblemen dargestellten Philosophie im besonderen ergeben.

Als wissenschaftlicher Anknüpfungspunkt wird das Sein der Sinnenwelt für den religiös gläubigen Menschen offenbar nicht in Betracht kommen, und auch der Begriff der verstehbaren „Welt" reicht für sich allein nicht aus, um dem religiösen Bedürfnis etwas Wesentliches zu bieten. Anders dagegen steht es schon mit dem nicht-objektivierbaren prophysischen Subjekt. Dieses hebt sich, auch wenn wir es wissenschaftlich betrachten, aus dem Gebiet, welches den Einzeldisziplinen zugänglich ist, in charakteristischer Weise heraus, ja es weist zugleich durch seine Fähigkeit, eine Art der Verbindung des Wirklichen mit dem Wert- und Sinnhaften herzustellen, nicht allein auf metaphysische, sondern auch auf religiöse Probleme hin. Der religiöse Mensch nämlich glaubt stets an „Realitäten", die außerdem zugleich werthaft sind. Weshalb das rein wissenschaftliche Denken auf diesem Gebiet bald an eine Grenze kommt, an der ihm zur inhaltlichen Ausgestaltung seiner Begriffe das erfahrbare „Material" fehlt, haben wir gesehen. Um so näher liegt die Frage, ob bei den geglaubten „Wert-Wirklichkeiten" das symbolische Denken dem Bedürfnis des religiösen Menschen, der nach Klarheit über sein religiöses Wesen und sein religiöses Verhalten zur Welt strebt, in der einen oder der anderen Hinsicht entgegenzukommen vermag.

Selbstverständlich handelt es sich an dieser Stelle wieder nur um das allgemeine Prinzip. Wir lassen also die systematische Erörterung der Einzelprobleme beiseite. Da wir es jedoch nicht mehr nur mit Wissenschaft zu tun haben, kann das Prinzip vielleicht dadurch am deutlichsten werden, daß wir seine Durchführbarkeit an einem besonderen Fall aufzeigen. Wir halten uns an eine geschichtlich bestimmte Art des religiösen Lebens, und zwar an die, in welcher, sobald man über sie nachdenkt, der Begriff des Ich-Subjekts eine entscheidende Rolle auch in religiöser Hinsicht spielt. Der wissenschaftliche Subjektbegriff reicht, sobald wir den religiösen Gehalt eines solchen Glaubens denkend erfassen wollen, nicht aus. Der religiöse Mensch glaubt an eine übermenschliche Macht, von der er als Gesamtperson abhängig ist, und er legt in unserem Fall zugleich dieser Macht selber den Charakter einer Person bei.

Damit entsteht ein persönliches Verhältnis zweier Subjekte zueinander, religiös ausgedrückt: eine Beziehung der Einzelseele zum persönlichen Gott. Will man dafür ein konkretes Beispiel, so braucht man nur an die christliche Überzeugung von der „Gotteskindschaft" der Menschen zu denken, wobei es sich von selbst versteht, daß das Wort „Kindschaft" bereits eine symbolische Bedeutung besitzt.

Doch bleiben wir bei dem noch begrifflich erfaßbaren Allgemeinen, also bei dem Verhältnis der individuellen Einzelperson zu dem überindividuellen, aber ebenfalls persönlich gedachten Gott. Die theoretische Wissenschaft vermag uns über das, was dabei religiös wesentlich ist, nichts Positives zu sagen. Ja, viele werden annehmen, sie zerstöre einen solchen religiösen Glauben, und in der Tat löst sie als Psychologie unser Ich in zeitlich ablaufende Vorgänge auf, die Anfang und Ende haben, behält also von einer „Seele", die zu Gott in persönlichen Beziehungen stehen könnte, nichts übrig. Ebenso fehlt ihr die Fähigkeit, irgend etwas über eine „überindividuelle" Persönlichkeit als Weltmacht, also über die geglaubte Gottheit theoretisch zu begründen, und daß unter diesen Umständen auch das persönliche Verhältnis der individuellen Seele zu der überindividuellen Persönlichkeit Gottes sich wissenschaftlich nicht inhaltlich bestimmen läßt, braucht nicht erst gezeigt zu werden.

Andererseits jedoch erhebt sich die Frage: darf darum der Glaube, der als Satz formuliert dahin geht, daß ich als individuelle Seele zu einem persönlichen Gott in einem persönlichen Verhältnis stehe, so unbeweisbar er wissenschaftlich auch sein mag, etwa als von der Wissenschaft, die das Weltganze zu erkennen versucht, widerlegt oder auch nur als widerlegbar angesehen werden, und haben wir daher hier das Recht, von der Zerstörung des Glaubens durch die Philosophie zu sprechen?

Wer in der Wissenschaft ausschließlich eine objektivierbare Welt als seiend anerkennt, mag solcher Meinung zuneigen. Sobald wir jedoch an den auch wissenschaftlich unentbehrlichen Begriff des nicht-objektivierbaren Subjekts denken, ändert sich die Situation. Zwar fehlt uns, wie immer wieder betont werden muß, das erfahrbare und wissenschaftlich verwendbare „Material", um den prophysischen Subjektsbegriff mit Rücksicht auf seinen Inhalt so auszugestalten, daß er zur theoretischen Begründung einer Religion

von personalistischem Charakter brauchbar wird. Glauben wir jedoch religiös an Seelen, die zu einem persönlichen Gott in einem persönlichen Verhältnis stehen, dann kann gerade eine universal denkende philosophische Wissenschaft uns nicht das Recht bestreiten, an einem solchen Glauben festzuhalten. In dem Weltallbegriff, den wir wissenschaftlich zu bilden haben, bleibt dafür ein gesicherter Platz, denn die Philosophie muß, wenn sie universal denkt, zugeben, daß sie mit dem theoretisch unvermeidlichen Begriff des nicht-objektivierbaren Subjekts zugleich auf Fragen stößt, die unter anderem auch die Gesamtpersönlichkeit des Menschen oder seine Seele betreffen, und deren Beantwortung, soweit sie ins metaphysische Gebiet hineinweisen, theoretisch unentschieden bleiben müssen, auf Fragen also, die von der Weltwissenschaft nicht nur nicht bejaht, sondern auch nicht verneint werden dürfen.

Liegt es aber so, dann besteht gerade vom wissenschaftlichen Standpunkt aus für den religiösen Menschen die Berechtigung, an seinem Glauben nicht nur festzuhalten, sondern mit seinem Denken zugleich über die beweisbaren Wahrheiten hinauszugehen. Mehr aber als eine solche Unabhängigkeit von der wissenschaftlichen Philosophie braucht der religiöse Mensch nicht, wo er das Bedürfnis hat, sich Klarheit über sein religiöses Verhältnis zur Welt zu schaffen und seinen Glauben gegen begriffliche Angriffe von seiten der das Weltganze umfassenden Theorie sicherzustellen. Nur in dem Fall, in dem er für seinen Glauben zugleich theoretisch positiv begründete Wahrheit in Anspruch nimmt, wird er in der Philosophie, welche die wissenschaftliche Lösung inhaltlich bestimmter metaphysischer Probleme für unmöglich hält, eine Feindin seiner Religion sehen. Stellt er jedoch seinen Glauben über jedes andere Gut seines Lebens und bewahrt ihm zugleich seine religiöse Eigenart, dann hat er gerade von einem universalen Denken über das Weltall nichts zu befürchten.

Bei der religiösen Annahme einer Seele kommt es auf die Totalität der Persönlichkeit an, die im Unterschied von den dauernd wechselnden psychischen Vorgängen einen festen „Kern" haben muß, um religiöse Bedeutung zu erhalten. Man wird sagen, daß das Wort „Kern" in diesem Zusammenhang nur als Symbol verstanden wer-

den darf, und das ist zutreffend. Von einem festen „Kern" weiß die wissenschaftliche Psychologie der zeitlichen seelischen Vorgänge nichts. Auch das verstehbare Sinngebilde, das dem seelischen Sein „Einheit" gibt, ist zwar dem zeitlichen Fluß entzogen, stellt aber ebenfalls noch keine „Seele" dar, an die wir religiös glauben können, und sogar die Prophysik vermag lediglich zu sagen, daß der Mensch irgendwie an den freien Akten des vorgegenständlichen Subjekts „Anteil" haben müsse, um sinnvoll zu Werten Stellung nehmen zu können. Das alles genügt daher noch nicht, um an die religiös geglaubte Seele mit der Theorie heranzukommen. In der Wissenschaft bleibt das, was wir im religiösen Sinn den „Kern" der Persönlichkeit oder die Seele nennen, notwendig unberücksichtigt, und insofern läßt die Theorie für sich allein den religiösen Menschen unbefriedigt.

Das zeigt sich sogar bei dem Gedanken an die Freiheit. Die Person muß auch in ihrem „Kern" oder in ihrer dauernden Totalität als frei gedacht werden, falls der religiöse Glaube an ihr persönliches Verhältnis zu Gott nicht seinen Sinn verlieren soll. Insofern bekommt bereits das Freiheitsproblem einen religiösen Charakter und reicht über die wissenschaftlich zu behandelnden Fragen hinaus. Dasselbe gilt vollends, wenn wir bei der Seele an mehr als an ein in der Zeit entstehendes und vergehendes Gebilde denken, oder um es deutlich zu sagen, wenn wir uns mit dem Problem der „Unsterblichkeit" beschäftigen. Sie ist, wie niemand leugnen wird, ein religiöses Problem, und die Wissenschaft versagt ihr gegenüber vollständig. Wohl aber darf trotzdem ein symbolisches Denken, ohne wissenschaftliche Widerlegung befürchten zu müssen, an den Begriff des freien prophysischen Subjekts anknüpfen und ihn nach der religiösen Seite hin symbolisch so ausgestalten, daß es damit zu dem Begriff einer unzerstörbaren Seele kommt, wie der religiös gläubige Mensch sie denkt.

Damit unsere Ausführungen in dieser Hinsicht nicht ganz abstrakt und insofern „leer" bleiben, sei an Gedanken erinnert, die Goethe, der sonst in seinen Kundgebungen über religiöse Fragen sehr zurückhaltend war, bei mehreren Gelegenheiten über die Unsterblichkeit der Seele zum Ausdruck gebracht hat. Er glaubte fest an die Dauer der individuellen „Monade" über den irdischen Tod hin-

aus, und er hat seinen Glauben nicht nur in Briefen und Gesprächen bekannt, sondern ihn auch in dem (so oft gänzlich unverstandenen) Schluß seines „Faust" poetisch gestaltet. Sieht man in dieser Dichtung eine Verherrlichung des rastlos tätigen Menschen, dann muß die letzte Szene, die uns auf den W e g zum Himmel führt, als sachlich notwendiger Abschluß des gesamten Werkes gelten. Fausts Dasein darf, nach Goethes eigener Überzeugung, mit dem irdischen Tod nicht zu Ende sein. Faust hat vielmehr als derselbe weiter zu wirken, der er schon im diesseitigen Leben war, nämlich als immer strebend sich bemühende Persönlichkeit. Er besitzt also eine „unsterbliche Seele", gerade als „Faust".

Im einzelnen braucht das nicht ausgeführt zu werden [1]). Es kam nur darauf an, durch ein besonderes Beispiel unseren Satz zu erläutern, daß die Religionsphilosophie, wenn sie sich des symbolischen Denkens bedient, an einen wissenschaftlich begründbaren Begriff wie den des prophysischen Subjekts a n k n ü p f e n kann, um ihn zwar nicht positiv wissenschaftlich, aber doch ohne jeden W i d e r s p r u c h zur Wissenschaft religiös und zugleich symbolisch-metaphysisch zu ergänzen.

Wollten wir Gedanken dieser Art noch weiter verfolgen, dann würden wir bei einer Berücksichtigung der faktisch in der Geschichte vorliegenden Metaphysik zu Überlegungen kommen, die uns in die Nähe von Leibniz bringen. Dessen wissenschaftlich gemeinte „Monadologie" eignet sich gut dazu, um zu zeigen, in welcher Richtung ein nicht-wissenschaftliches, sondern symbolisches Denken sich zu bewegen hat, das mit metaphysischer Tendenz an den wissenschaftlichen Begriff des freien Subjekts anknüpft. Auch Goethe braucht mit Bewußtsein Termini von Leibniz. Ja, wir könnten im Anschluß hieran noch einen Schritt weitergehen. Der Gedanke an die „Monade" ließe sich in symbolisch-religiöser und zugleich metaphysischer Hinsicht nicht nur für den Begriff der Einzelseele, sondern auch für den der überindividuellen Gottheit verwenden. Wir kämen damit auf die „Zentral-Monade", wobei bemerkt sei, daß man auch Stellen des Goetheschen „Faust" in einer Weise ge-

1) Vgl. mein Buch: Goethes Faust. Die Einheit der dramatischen Dichtung, 1932, S. 447 ff. und 508 ff. Dort sind die im Text kurz angedeuteten Gedanken ausführlich begründet.

deutet hat, wonach dieser Begriff darin ebenfalls eine Rolle spielen soll.

Doch ist es nicht notwendig, daß wir darauf näher eingehen. Es genügt, wenn wir, um das allgemeine Prinzip zu klären, feststellen, daß wir in dem Leibnizschen Monaden-Begriff zwar, wie sich aus unseren früheren Ausführungen ergeben muß, kein Produkt der Wissenschaft sehen, wohl aber einen Gedanken, den der Religionsphilosoph zu verwenden vermag, wo er das Bedürfnis hat, seinen religiösen Glauben symbolisch-metaphysisch so zu formulieren, daß er dabei mit der wissenschaftlichen Philosophie nicht in Widerspruch gerät.

§ 49.

Probleme der Weltanschauungslehre.

Jetzt können wir wieder zu den anthropologischen Problemen zurückkehren, von denen wir eine schon berührte Gruppe noch etwas näher zu erörtern haben. Wir bemerkten, daß die Philosophie als Wissenschaft zwar nicht imstande ist, eine Weltanschauung so auszubilden, daß sie den Sinn des Lebens jedes Menschen inhaltlich bestimmt, wohl aber auf Grund einer systematischen Übersicht über das Gesamtgebiet der Werte, die dem Leben Sinn verleihen, eine Weltanschauungslehre zu geben vermag, welche die Vielheit der außerwissenschaftlichen Weltanschauungen wissenschaftlich begreift, indem sie die Gründe für ihre verschiedenen Richtungen aufzeigt. Von einer systematischen Ausführung der Einzelheiten dieses Teils der Anthropologie ist hier, als der Behandlung von Spezialfragen, abzusehen. Doch sei ein Hinweis auf einige der wichtigsten Probleme versucht, die sich für die Weltanschauungslehre aus unseren früheren Darlegungen ergeben.

Damit, daß die Philosophie als Wissenschaft nicht imstande ist, eine Weltanschauung zu entwickeln, mit welcher jeder Mensch „praktisch" leben kann, soll nicht gesagt sein, daß sie jede beliebige außerwissenschaftliche Weltanschauung als gleich berechtigt anzuerkennen hat. Sie vermag vielmehr zu zeigen: es gibt sogenannte Weltanschauungen, die sich zwar scheinbar ihrem Inhalt nach festlegen lassen, doch sind die dabei benutzten Schlagworte so vieldeutig, daß von einer durch sie inhaltlich klar erfüllten Welt-

anschauung in Wahrheit keine Rede sein kann. Der Grund dafür hängt damit zusammen, daß der Gehalt jeder außerwissenschaftlichen Weltanschauung von den Werten abhängt, die ihr von ihren Vertretern ausdrücklich oder stillschweigend zugrunde gelegt werden. Die Weltanschauungslehre läßt sich deshalb nur mit Hilfe einer Wertlehre aufbauen, und wo man das unternimmt, kann man dartun, daß es unter den verwendeten Schlagworten auch solche gibt, die so allgemein und daher inhaltlich so vieldeutig sind, daß sie nicht dazu ausreichen, den Inhalt einer Weltanschauung eindeutig zu bestimmen. Das sei zunächst erörtert.

Die Weltanschauungslehre hat von den verschiedenen Arten der Werte auszugehen, die wir als maßgebend für den Sinn des menschlichen Lebens aufzeigen konnten, und dabei kommen im ganzen vier voneinander verschiedene Hauptklassen in Betracht. Wir sprachen zuerst von „Lebenswerten" und dann von „Zivilisationswerten", und wir zeigten von beiden, daß sie für den Kulturmenschen lediglich Bedingungswerte sind. Wir finden sie an solchen Gütern, die Mittel für einen gewerteten Zweck bilden und erst vom Zweck her ihren Wert erhalten. Ihnen konnten wir als dritte Klasse die Eigenwerte der diesseitigen Kultur gegenüberstellen. Die Güter, an denen sie haften, „ruhen in sich", wie wir sagen dürfen, d. h. sie sind nicht lediglich als Mittel wertvoll, sondern haben Wert als Zwecke. Mit ihrer Hilfe erst lassen in sich ruhende Weltanschauungen sich aufbauen. Endlich ergab sich, daß es Werte gibt, deren Verwirklichung in Gütern des diesseitigen Lebens nicht möglich ist, und die uns insofern auf ein Jenseits hinweisen. Die vierte Klasse kommt besonders für das Verständnis der Religion in Betracht. Was bedeutet die Vierteilung der Werte nun für die Weltanschauungslehre?

Zuerst betrachten wir die Lebenswerte, und dabei tritt uns wieder die Tatsache entgegen, daß es Menschen gibt, die glauben, mit dem Begriff des „Lebens" allein bei der inhaltlichen Erfüllung ihrer Weltanschauung auskommen zu können. Das ist insofern verständlich, als jeder Mensch, um irgendwie sinnvoll zu leben, zunächst einmal überhaupt leben muß. Aber gerade deshalb, weil Leben notwendige Bedingung jedes beliebigen sinnvollen Lebens ist, eignet sich sein allgemeiner Begriff als solcher nicht dazu, zum Zen-

trum einer inhaltlich bestimmten Weltanschauung gemacht zu werden. Es kann nicht darauf ankommen, daß der Mensch überhaupt lebt, wenn er sinnvoll leben will, sondern der Sinn seines Lebens hängt von der Art ab, wie er sein Leben führt. Deshalb bleibt eine Weltanschauung, die das Leben selbst bereits für das sinngebende Gut hält, also nur an Lebenswerten ohne weitere Bestimmung orientiert zu sein glaubt, inhaltlich leer [1]). Wer den Sinn des Lebens bestimmen will, braucht eine Auswahl innerhalb des Lebendigen. Das Leben des Menschen ist anders als das des Frosches, und auf die Andersheit kommt es bei der Sinndeutung an.

In Wahrheit meinen denn auch die Denker, die sich „Lebensphilosophen" nennen, immer eine besondere Art des Lebens, das für sie Sinn und Wert hat. Nur erfährt man leider nicht, um welche Art es sich für sie handelt. Gewiß wird niemand bezweifeln, daß auch das Leben ein Gut ist, und daß es mit Recht wertvoll genannt werden kann. Aber gerade weil „das Leben" zu allem sinnvollen Leben gehört, ist es nicht möglich, sich auf den allgemeinen Lebenswert bei der Ausgestaltung einer inhaltlich bestimmten Weltanschauung zu beschränken. Das Leben, das wir mit allen Lebewesen teilen, gehört lediglich zu den Bedingungsgütern, und Eigenwerte, die in sich ruhen, besitzt es als bloßes Leben noch nicht. Also eignet sein Begriff sich nicht zur inhaltlichen Ausgestaltung einer in sich ruhenden Weltanschauung.

Das gleiche wie vom Schlagwort „Leben" gilt von dem neuerdings vielfach benutzten Schlagwort „Existenz". Jeder Mensch muß selbstverständlich zuerst einmal existieren, um sinnvoll zu existieren, und insofern sind wir mit unserer Existenz bei jeder Weltanschauung irgendwie „beteiligt". Das leuchtet vielen ein, und sie haben soweit Recht. Daraus aber folgt für den Inhalt der Weltanschauung noch nichts. Auch hier gilt: nicht daß, sondern wie wir „existieren", ist für den Sinn des Lebens wesentlich, und deswegen vermag die bloße „Existenzphilosophie" eine inhaltlich bestimmte Weltanschauung ebensowenig wie die Lebensphilo-

1) Vgl. mein Buch: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, 1920, 2. Aufl. 1923. Darin ist ausführlich begründet, was hier im Text nur kurz angedeutet werden konnte.

sophie zu geben. Nur aus der weiten Verbreitung von Modeschlagworten, die man kritiklos hinnimmt, wird es verständlich, daß es Menschen gibt, die anders denken.

Als zweite Klasse der Werte haben wir die Zivilisationswerte genannt und gesagt, was wir, ohne uns allerdings dabei in vollem Einklang mit dem üblichen Sprachgebrauch zu befinden, darunter verstehen [1]). Da auch sie nach unserer Terminologie lediglich Bedingungswerte umfassen, sind sie ebenfalls nicht geeignet, den Inhalt einer Weltanschauung so zu bestimmen, daß eine in sich ruhende, an Eigenwerten orientierte Weltanschauung entsteht. In dieser Hinsicht herrscht, wie über die Lebenswerte, vielfach große Unklarheit. Die Philosophie muß als Weltanschauungslehre suchen, hier zu eindeutigen Begriffen der für die Weltanschauung maßgebenden W e r t e zu kommen.

Es gibt, um ein Beispiel zu nennen, das geeignet ist, das allgemeine Prinzip klar zu machen, viele, die mit Stolz von einem „Zeitalter der Technik" reden, und die sich dann bisweilen zu dem bekennen, was man eine „technische Weltanschauung" nennen kann. Sie ist zwar inhaltlich nicht s o unbestimmt und leer wie die Weltanschauungen, die sich auf „das Leben" oder „die Existenz" allein stützen zu können glauben. Aber auch sie darf nicht als eine „in sich ruhende" Weltanschauung gelten. Das wird man einsehen, sobald man sich klar gemacht hat, weshalb es sich bei der Technik lediglich um Kultur m i t t e l handelt, die ihren Kulturwert erst von dem Zweck her bekommen, dem sie dienen. Dieser Zweck kann nicht die Technik selber sein, sondern liegt notwendig außerhalb ihres Gebiets. Gewiß werden die Menschen an den technischen „Errungenschaften" bei dem Gedanken, wie wertvoll sie zur Erreichung von gewerteten Kulturzielen werden k ö n n e n , sich freuen und ihnen selber Wert beilegen. Aber von einer Weltanschauung, die sich hierauf gründen wollte, ist zu sagen, daß sie, sobald sie sich selber versteht, n u r an M i t t e l denkt, die geeignet sind, wertvolle Ziele eines sinnvollen Lebens zu verwirklichen. Es behält daher zwar guten Sinn, von einem technischen „Fortschritt" zu sprechen, obwohl damit stets ein Wertbegriff verknüpft ist. Die technischen Mittel werden zur Realisierung auch wertvoller Zwecke immer mehr

1) Vgl. oben § 41, S. 168 ff.

geeignet. Dennoch bleibt es dabei, daß eine nur an technischen Zivilisationswerten orientierte Weltanschauung bei bloßen Mitteln Halt macht und den in sich ruhenden, d. h. aus Eigenwerten stammenden Sinn des Lebens unbestimmt lassen muß, also als Weltanschauung keinen greifbaren Inhalt besitzt.

Als anderes Beispiel hatten wir zur Erläuterung dessen, was wir unter Zivilisationsgütern verstehen, das vervollkommnete wirtschaftliche Leben genannt, und bei dem Gedanken daran stoßen wir ebenfalls auf Probleme einer sogar sehr weit verbreiteten Weltanschauung. Man bezeichnet sie meist als „materialistische Geschichtsauffassung". Doch ist der Name mißverständlich, denn mit der Lehre, daß die Welt nur „Materie", d. h. Körper sei, hat sie nicht notwendig etwas zu tun. Sie glaubt vielmehr, zeigen zu können, daß der Mensch ausschließlich von „materiellen", d. h. von wirtschaftlichen Interessen bei seinem Wollen und Handeln geleitet sei, wie schon Feuerbach sagte: „Der Mensch ist, was er ißt." Alle übrigen Kulturgebiete sollen als „Überbau", d. h. als beruhend auf ökonomischen Gütern verstanden werden.

Zum Teil handelt es sich bei der Beurteilung dieser Weltanschauung um Tatsachenfragen. Läßt sich die Kultur faktisch in ihrem Bestande so begreifen, daß überall wirtschaftliche Interessen der Menschen für ihren Verlauf entscheidend sind? Wer nicht voreingenommen konstruiert, sondern unbefangen die Dinge betrachtet, wie sie sind, wird nicht zu einem solchen Ergebnis gelangen. Max Weber [1]) hat für eine Anzahl der Kulturgebiete überzeugend nachgewiesen, daß es religiöse, also völlig „unmaterielle", dem Jenseits zugewendete Interessen gewesen sind, die für die Gestaltung auch der diesseitigen Kultur maßgebend waren. Die wirtschaftlichen Güter spielten dabei nur insofern überall eine Rolle, als der Mensch, um überhaupt leben zu können, auch irgendeine Form der Wirtschaft treiben muß. Freilich haben sich die meisten Vertreter der „materialistischen Geschichtsauffassung", meist aus politischen Gründen, durch solche Tatsachen nicht anfechten lassen und schon damit selber gezeigt, wie sehr ihren Meinungen nicht nur der Charakter einer außerwissenschaftlichen Weltanschauung überhaupt

1) Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I—III.

zukommt, sondern zugleich, daß sie meist im Dienst von einseitigen politischen Bestrebungen stehen.

Das führt auf die Frage, wie es mit der Wertgrundlage der ökonomischen Geschichtsauffassung überhaupt bestellt ist. In dieser Hinsicht verträgt sie eine begriffliche Analyse ihres Fundaments ebenfalls nicht. Wirtschaftliche Werte, die das Leben leiten, sind immer bloße Bedingungswerte und können also für sich allein keine Weltanschauung bestimmen. Schon nach dem, was wir über den Unterschied von Kultur und Zivilisation im allgemeinen gesagt haben, muß klar sein, daß eine nur an den Gütern der Wirtschaft orientierte „Welt" nicht in sich ruht und überdies recht „klein" ist. Es bleibt unmöglich, das, was bloßes Bedingungsgut für ein sinnvolles Leben ist, für das Gut zu halten, an dem der Gesamtsinn des Lebens zu orientieren sei. Insofern fehlt der ökonomischen Sinndeutung des Lebens, die man materialistische Geschichtsauffassung nennt, das tragfähige Fundament, und die wissenschaftliche Weltanschauungslehre, die darüber Klarheit schafft, ist in diesem Fall sogar von erheblicher „praktischer" Bedeutung, besonders für die Politik.

Als Basis für „in sich ruhende" Weltanschauungen kommen erst die Werte in Betracht, die wir als Eigenwerte der Kultur bezeichnet und durch den Begriff der Autonomie bestimmt haben. Bei ihnen stehen wir nun, anders als bei den vorher erörterten Wertarten, vor einer Mannigfaltigkeit, die durch die Wissenschaft ihrem Range nach nicht so geordnet werden kann, daß sich auf Grund einer dadurch gewonnenen Stufenfolge der Werte eine und nur eine inhaltlich bestimmte und zugleich für alle Menschen gültige Weltanschauung herausarbeiten läßt. Gegenüber den durch die verschiedenen Eigenwerte der Kultur verschieden bestimmten Weltanschauungen bleibt der wissenschaftlichen Weltanschauungslehre nichts anderes übrig, als mit Hilfe des von der Philosophie zu schaffenden Wertsystems ihr Material zu klassifizieren und jede einzelne Weltanschauung dadurch in ihrem Wesen theoretisch zu kennzeichnen, daß sie die Besonderheit der Eigenwerte aufzeigt, welche für ihren Inhalt maßgebend sind.

Im einzelnen brauchen wir auf die Probleme, die sich dabei ergeben, nicht einzugehen. Nur das eine sei bemerkt, daß die meisten der faktisch vorzufindenden Weltanschauungen an einer Mehr-

h e i t von inhaltlich verschiedenen Werten orientiert sind, und daß in solchen Fällen die Aufgabe der wissenschaftlichen Weltanschauungslehre darin besteht, die Wertgrundlagen ausdrücklich in ihrer V i e l h e i t zum Bewußtsein zu bringen, um dann zu zeigen, in welchem Maße die begrifflich zu trennenden Werte die Weltanschauungen beeinflussen, und in welchem Verhältnis die Werte dabei zueinander stehen. Es handelt sich also nicht allein darum, die allgemeinen Grundformen, wie z. B. den „Intellektualismus", den „Ästhetizismus", den „Moralismus" usw. als auf Eigenwerten des wissenschaftlichen, des künstlerischen, des ethischen Lebens beruhende Weltanschauungen begrifflich festzulegen [1]), sondern auch, ja gerade darauf kommt es oft an, klar zu machen, wie die verschiedenen Eigenwerte, die theoretischen, die künstlerischen, die sittlichen usw. sich in den Weltanschauungen miteinander zu mehr oder weniger komplizierten Gebilden verbinden.

Weshalb bei solchen Untersuchungen das Streben nicht sein kann, eine für alle Menschen gültige Weltanschauung zu finden, die den Sinn jedes Lebens zum Ausdruck bringt, geht aus einfachen Überlegungen hervor. So dürfen wir z. B. sagen, daß unter den Menschen immer solche sein werden, die aus individueller Anlage heraus mehr für die kontemplativen und sachlichen Eigenwerte der Kultur als für die aktiven und persönlichen Werte Verständnis und Neigung haben, und daß ihnen immer andere Menschen gegenüberstehen werden, die den Sinn ihres Lebens mehr an den Werten der Aktivität und der Persönlichkeit zu orientieren suchen. Daran vermag keine Wissenschaft etwas zu ändern. Außerdem werden die Menschen in der Regel nicht nur durch individuelle Neigungen, sondern auch durch die Gemeinschaften, denen sie angehören, insbesondere durch ihr Volk, ihre Nation oder ihren Staat, in ihren Wertungen und dementsprechend in ihren Weltanschauungen beeinflußt, und die verschiedenen geschichtlich gewordenen Völker, Nationen und Staaten weichen auch in ihrem Verhalten gegenüber den Eigenwerten der Kultur wesentlich voneinander ab. Es wird immer nur vereinzelte Individuen geben, die von solchen Einflüssen sich ganz

1) Vgl. dazu mein System der Philosophie, Bd. I. Allgemeine Grundlegung der Philosophie, 1921; zur schnellen Orientierung besonders die schematische Übersichtstafel am Schluß.

frei zu machen verstehen. Jedenfalls sehen wir, weshalb es im historischen Kulturleben stets wesentlich voneinander verschiedene Weltanschauungen außerwissenschaftlicher Art geben muß.

Vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus sind sie zwar alle als mehr oder weniger „einseitig" zu bezeichnen, aber sie brauchen darum nicht etwa ihre Bedeutung für das Gesamtleben der verschiedenen Menschen und Völker zu verlieren. Im Gegenteil: gerade um innerhalb eines bestehenden Volkes oder Staates praktische Bedeutung zu behalten, müssen sie mehr oder weniger „einseitig" sein. So wenig wie die vielen Individuen stimmen die vielen Völker und Staaten in ihren Wertsetzungen miteinander vollständig überein.

Immer von neuem zeigt sich also, daß auch dann, wenn die wissenschaftliche Philosophie zur Weltanschauungslehre wird, sie nicht mehr zu geben vermag als einen theoretischen Überblick über die Gesamtheit der von Eigenwerten inhaltlich bestimmten, in sich ruhenden verschiedenen Weltanschauungen, und daß sie die Mannigfaltigkeit ihres Materials wissenschaftlich allein dadurch beherrschen kann, daß sie a l l e die Eigenwerte zum Bewußtsein zu bringen sucht, die dem Menschenleben überhaupt Sinn verleihen. Als philosophische Wissenschaft hat sie allseitig zu sein, und das erreicht sie dadurch, daß sie sich auf die Theorie beschränkt. Die Weltanschauungen selber, die das Leben bestimmen, enthalten in ihrer inhaltlichen Gestaltung stets m e h r als Theorie und sind schon insofern ihrem Inhalt nach der wissenschaftlichen Begründung oder Widerlegung entzogen.

Damit die Ausführungen nicht allzu abstrakt bleiben, seien zur Erläuterung noch in anderer Hinsicht wenigstens einige Beispiele genannt. Sie sind auch deswegen nötig, weil sie uns zugleich auf die vierte Hauptklasse der Werte führen, die sich im diesseitigen Leben nicht in Gütern verwirklichen lassen und insofern auf ein Jenseits hinweisen.

Ein religiös gläubiger Mensch wird seine g e s a m t e Weltanschauung auf seine Religion stützen, und er braucht dabei nicht zu fragen, wie weit das Recht dazu theoretisch zu begründen ist. Umgekehrt muß ein Mensch, der jede Religion ablehnt, seinen antireligiösen Standpunkt auch in seiner Weltanschauung zum Ausdruck bringen, und dabei kann es dazu kommen, daß sein Kampf gegen

alle Religion ihm zur — „Religion" wird. Die wissenschaftliche Philosophie darf, falls sie das Wesen der Religion in seiner Eigenart als atheoretisch erkannt hat, in solchen Fragen eine Entscheidung nicht treffen wollen. Im Prinzip steht es hier nicht anders als bei den Weltanschauungen der Künstler, der Politiker und all der anderen Menschen, die ihr Leben in den Dienst der Verwirklichung von atheoretischen Eigengütern der Kultur stellen, und deswegen ist es nicht erforderlich, daß wir auf die religiösen Werte näher eingehen. Die von ihnen inhaltlich bestimmten Weltanschauungen werden, ebenso wie die an besonderen Eigenwerten des diesseitigen Kulturlebens orientierten, unter allseitigen wissenschaftlichen Gesichtspunkten „einseitig" erscheinen, an Bedeutung aber dadurch gewiß nicht verlieren. Die für das Leben maßgebenden besonderen Werte müssen zugleich die Weltanschauungen beeinflussen, wo die Menschen überhaupt geneigt sind, über den Sinn ihres Lebens nachzudenken.

Ja, sogar der auf eine spezielle Einzelforschung eingestellte theoretische, also gewiß einseitige Mensch wird sich dem Einfluß der Ziele, die für seine Sonderarbeit maßgebend sind, bei der Bildung seiner Weltanschauung nicht immer entziehen. Das zeigen manche Vertreter der Naturwissenschaften ebenso wie die Forscher, die auf kulturwissenschaftlichen Teilgebieten arbeiten. Auch dagegen ist nichts einzuwenden, solange solche Denker nur nicht glauben, mit ihrer einseitigen Weltanschauung eine wissenschaftlich begründete und universale Philosophie geben zu können.

Lediglich von dem Philosophen, der über das Weltganze rein theoretisch nachzudenken beabsichtigt, darf man verlangen, daß er dabei allseitig die Gesamtheit der Eigenwerte berücksichtigt, die dem menschlichen Leben einen in sich ruhenden Sinn verleihen können, und daß er dadurch über die unvermeidliche Einseitigkeit der vielen außerwissenschaftlichen Weltanschauungen zur begrifflichen Klarheit kommt. Er wird aber, auch wenn ihm das gelungen ist, sich sagen, daß er sogar seine eigene (einseitige) Weltanschauung, die er als Person hat, in ihrem Einfluß auf sein t ä t i g e s Leben nicht in jeder Hinsicht zu vernichten braucht. Er behält zumal, was uns hier vor allem interessiert, ein Recht, als wissenschaftlicher Philosoph einseitig mit dem Intellekt zu arbeiten, mag er im übrigen

jeden Intellektualismus, der wissenschaftliche Philosophie sein und zugleich eine allgemeingültige Weltanschauung geben will, als völlig unhaltbar durchschaut haben.

So wird immer wieder von neuem der Unterschied von einer das Leben mehr oder weniger einseitig bestimmenden Weltanschauung des „lebendigen" oder „existierenden" Menschen einerseits und der allgemeinen allseitigen Weltanschauungs l e h r e als eines Teiles der wissenschaftlichen Philosophie andererseits klar.

Der Verzicht darauf, in Weltanschauungsfragen mehr als allseitige Theorie zu geben, wird vielleicht manchem philosophischen Denker zu teuer erkauft scheinen. Doch würde es ihm nicht weiter helfen, falls er deshalb sich zu solchem Verzicht nicht entschließen könnte. Wer von der wissenschaftlich-philosophischen Anthropologie so etwas verlangt wie eine inhaltlich ausgestaltete „Anweisung" zum richtigen Leben für a l l e Menschen, m u ß bei konsequentem Denken früher oder später enttäuscht werden. Insbesondere wäre es, um nur das eine noch hervorzuheben, verfehlt, auf Grund einer Theorie, die als Philosophie notwendig Allseitigkeit anstrebt, vom Menschen auch ein allseitiges p r a k t i s c h e s Verhalten gegenüber der gesamten Kultur mit allen ihren Eigenwerten zu verlangen, oder als Sinn des Lebens das Ideal aufzustellen, jeder Mensch habe sich mit seiner Persönlichkeit in sämtlichen verschiedenen Gebieten der Kultur zu betätigen. Mit vollem Recht würde der praktische Mensch solche Zumutung ablehnen, und dieser Umstand sollte uns auch theoretisch durchaus nicht etwa als beklagenswert erscheinen. Daß die Menschen schon „von Natur", d. h. von ihrer Geburt an, in ihren Begabungen und Neigungen verschieden, also „einseitig" sind, daß sie sich dementsprechend auch als Kulturmenschen in ihrer Arbeit an der Kultur verschieden gestalten, woraus weiter folgt, daß sie, falls sie über das Leben nachdenken, zu verschiedenen außerwissenschaftlichen Weltanschauungen kommen müssen, haben wir als notwendig zu verstehen und zugleich so wenig zu bedauern, daß wir es im Gegenteil vom Standpunkt einer umfassenden Theorie der Kultur freudig begrüßen sollten. Allseitigkeit, wie die Theorie sie zu geben vermag, ist im Kulturleben des tätigen Menschen ein recht „problematischer" Vorzug und wird die Kulturarbeit oft eher hemmen als fördern.

Allerdings hat es einige wenige Menschen gegeben, die erstaunlich vielseitig waren, und die auch dort, wo sie über das Leben nachdachten, also in ihrer Weltanschauung, große Vielseitigkeit an den Tag legten. Wir brauchen, falls wir dafür ein Beispiel suchen, nur an Goethe zu denken. Doch handelt es sich dabei um sehr seltene Ausnahmen, die sich ihrem Wesen nach nicht dazu eignen, für alle Menschen als Ideal aufgestellt zu werden, und abgesehen davon kann gerade Goethe uns zeigen, daß Menschen von seiner Art, wie er es selber gesagt hat, dazu kommen können, daß sie glauben, „für Philosophie im eigentlichen Sinne kein Organ" zu besitzen.

In der Regel beruhen die großen Kulturleistungen auf einer weitgehenden Einseitigkeit der Begabung, so daß wir auch in dieser Hinsicht einen Gegensatz von allseitiger Theorie und einseitigem Leben konstatieren werden, und im praktischen Leben hat selbstverständlich immer „das Leben" gegenüber der Theorie das „Recht" auf seiner Seite. Für den Durchschnittsmenschen gilt jedenfalls, daß er in dem von Eigenwerten getragenen Kulturganzen, in welchem er lebt und wirkt, insbesondere in seinem Volk, in seiner Nation und in seinem Staat, gerade dann das Beste leisten wird, wenn er das tut, wovon er annehmen darf, er vermöge es wegen seiner individuellen Begabung b e s s e r auszuführen als die Menge der übrigen Menschen. Handelt er so, dann darf er darauf vertrauen, daß aus ihm ein wertvolles individuelles Glied im Ganzen seiner Gemeinschaft wird.

Dasselbe gilt, wie sich schon aus früheren Ausführungen ergeben muß, nicht nur für die einzelnen Individuen, sondern ebenso für die sozialen Zusammenhänge, insbesondere wieder für die Völker, Nationen und Staaten. Sie werden im ganzen des geschichtlichen Kulturlebens das Höchste gerade dadurch leisten, daß sie die ihnen durch die Natur und durch die Geschichte verliehene Eigenart und Besonderheit auch in ihren Kulturschöpfungen zum Ausdruck bringen. Ihre einzelnen Glieder sollten daher immer daran denken, daß die „Allgemeinheit" zwar große t h e o r e t i s c h e Bedeutung besitzt, im p r a k t i s c h e n Leben aber nicht überall als wünschenswert angesehen werden darf. Wir sind als Individuen und als besondere eigenartige Glieder des besonderen sozialen Ganzen, in dem wir wirken, m e h r , als wenn wir nur „Menschen überhaupt"

sein wollen, und ebenso ist der national bedingte Staatsbürger mehr als „der Mensch im allgemeinen". „Allgemeine Menschlichkeit" ist im tätigen Leben bisweilen ein sehr zweifelhafter Vorzug [1]).

Wir würden also die theoretische Sinndeutung des Lebens, welche die wissenschaftliche Philosophie und insbesondere die Weltanschauungslehre uns gibt, auch aus diesem Grunde schlecht verstehen, falls sie mit ihrer Allseitigkeit uns dazu verleitete, sozusagen „Hans Dampf in allen Gassen" der verschiedenen Kulturen und damit „international" werden zu wollen. Schon große Vielseitigkeit bleibt, falls sie auch im praktischen Leben bedeutsam werden soll, ohne eigenartige individuelle Anlage für eine ihr entsprechende Betätigung unfruchtbar und darf daher nicht als Ziel für alle Menschen aufgestellt werden. Auch aus diesem Grunde behalten die Recht, die der wissenschaftlichen Philosophie und insbesondere der theoretischen Anthropologie mit ihrem Streben nach Allseitigkeit noch keine alles entscheidende Bedeutung für das praktische Dasein zugestehen wollen. K e i n e mit allgemeinen Begriffen arbeitende und insofern „abstrakte" Theorie vermag das konkrete, durchweg individuelle und besondere Leben der Menschen vollständig zu beherrschen.

§ 50.

D e r a k t i v i s t i s c h e I d e a l i s m u s d e r F r e i h e i t u n d d a s g e s c h i c h t l i c h e K u l t u r l e b e n.

Ist damit jedoch in jeder Hinsicht das l e t z t e Wort gesprochen, d. h. bleibt darum von der wissenschaftlichen Philosophie n i c h t s übrig, was auch für die das tätige Leben bestimmende Weltanschauung und insofern für das Sein des „ganzen Menschen" Bedeutung behält? Dies ist die letzte Frage, die wir noch zu beantworten haben, nachdem die Grundprobleme der Philosophie in ihren drei Hauptteilen, der Methodenlehre, der allgemeinen Ontologie und der Anthropologie aufgezeigt sind.

---

1) Das habe ich vor mehr als einem Menschenalter in der ersten Auflage meines Buches: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896—1902, zu zeigen gesucht. Heute wird man eher geneigt sein, es anzuerkennen als damals.

Man könnte geneigt sein, jeder allgemeinen Theorie Bedeutung für das praktische Leben des ganzen Menschen abzusprechen, und zwar dadurch, daß man einen Gedanken radikal zu Ende denkt, der auch in unseren Darlegungen wiederholt zur Geltung gebracht worden ist. Eine Theorie vom Ganzen, wird man dann sagen, besteht notwendig aus allgemeinen Begriffen, die nur das immer vorhandene und sich wiederholende Sein enthalten dürfen, während das wirkliche Leben überall individuell, besonders und einmalig gestaltet ist an seinem besonderen Ort und in seiner besonderen Zeit. Deshalb können wir Theorie und Praxis niemals zur Deckung bringen. Was wir im wirklichen Leben zu wollen und zu tun haben, zeigt ebenfalls stets das Gepräge der Einmaligkeit und Besonderheit, und gerade darüber sagen uns die allgemeinen Begriffe der Theorie nichts. Schon aus diesem Grunde scheint die Weltwissenschaft, die allgemeine Begriffe braucht, um über die Besonderheiten der Weltteile hinweg zum Weltganzen zu kommen, für das stets individuell gestaltete reale Dasein des Menschen, der als Kulturwesen geschichtlich lebt, bedeutungslos bleiben zu müssen.

Daß mit den formulierten Sätzen nicht alles gesagt sein kann, was für unsere Probleme in Betracht kommt, wird bereits klar werden, sobald man z. B. nur an die Bedeutung der generalisierenden Naturwissenschaften für die Praxis der Technik denkt. Dann muß man einsehen, daß eine vollständige Beziehungslosigkeit von allgemeiner Theorie und individuell gestalteter Praxis des Menschen nicht in allen Fällen besteht. Der Techniker braucht gerade die allgemeinsten Ergebnisse der rein theoretischen Wissenschaft, die sogenannten Naturgesetze, um seine technischen Aufgaben im praktischen Leben lösen zu können. Er muß das „Allgemeine" der Natur, das überall und immer vorkommt, oder das, wie man sich ausdrückt, an allen Orten und zu allen Zeiten so sein muß, wie es ist, kennen, denn solch ein Wissen erst ermöglicht ihm die Berechnung der Zukunft. Diese kommt nur mit allgemeinen Begriffen zustande, aus Gründen, die hier im Einzelnen nicht ausgeführt zu werden brauchen [1]).

1) Vgl. hierzu mein Buch: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, 1896—1902, 5. Aufl. 1929. Darin ist manches von dem ein-

Richtig bleibt jedoch, daß die generalisierenden Wissenschaften dem Menschen nichts über die Ziele sagen können, die er sich in seinem individuellen Leben zu setzen hat. Erst wenn der an der Kultur arbeitende, geschichtlich bedingte Mensch seine besonderen, individuell gestalteten Aufgaben schon kennt, vermag er von den generalisierenden Wissenschaften etwas über die Mittel zu lernen, die zu ihrer Lösung anzuwenden sind, und auch dabei bleibt er stets auf mehr oder weniger allgemeine Begriffe beschränkt. Das, was in Besonderheit und Individualität sein soll, wird er niemals von einer mit allgemeinen Begriffen arbeitenden Theorie erfahren. Das bedarf keines Beweises. Ja gerade bei den allgemeinsten Begriffen der Naturwissenschaft ist es unmöglich, daß die Naturgesetzmäßigkeit, die sie feststellen, jemals die Form des Sollens für den Menschen annimmt. Denn es hat keinen Sinn zu sagen, daß etwas sein soll, das nach Naturgesetzen ohnehin immer sein muß. Da besteht keine „Spannung" mehr von Sein und Sollen, die zu jeder zielbewußten Tätigkeit gehört. Trotz Technik und ähnlicher Gebilde bleibt es dabei, daß in gewisser Hinsicht die allgemeinen Begriffe der Wissenschaften mit dem überall individuell gestalteten wirklichen Leben nicht in eine ohne weiteres auch für den Sinn dieses Lebens wesentliche Verbindung zu bringen sind, und insofern scheint die Bedeutungslosigkeit der Theorie, die mit allgemeinen Begriffen das Weltganze zu erfassen sucht, also der Philosophie, für die Zielsetzung und insofern für den Sinn des stets individuell gestalteten Lebens mit Recht behauptet zu werden.

Diesen Gedanken wollen wir, um zur vollen Klarheit zu kommen, zunächst nach einer besonderen Seite hin noch etwas ausführen. Dann erst soll gezeigt werden, welche Bedeutung die Wissenschaft, die uns über das Weltall nur theoretische Wahrheit in allgemeinen Begriffen lehrt, trotzdem auch für den Gesamtsinn des überall individuell gestalteten menschlichen Lebens haben kann.

Jeder, der über sein Tun und Lassen nachdenkt, sollte wissen, daß er es als Kulturmensch innerhalb einer Gesellschaft tut, und daß die Societas, in der er wirkt, durchweg geschichtlich bedingt

---

gehend begründet, was auch für die letzten Abschnitte der vorliegenden Schrift Bedeutung besitzt.

ist [1]). Dementsprechend müssen die Kulturziele, die er sich setzt, und die den Sinn seines Lebens bestimmen, ebenfalls einen geschichtlich bedingten Charakter tragen, und schon damit ist notwendig ihre Einmaligkeit, Besonderheit, Individualität verknüpft, denn das sind die Kennzeichen alles geschichtlichen Seins. Der Kulturmensch kann also, sobald er Klarheit hierüber hat, von der Philosophie als einer stets mit allgemeinen Begriffen arbeitenden Wissenschaft nicht verlangen, sie solle ihm sagen, welchen besonderen Sinn sein Leben in seiner einmaligen geschichtlichen Lage besitzt.

Wollen wir für die Zielsetzungen, durch deren Erreichung unser Leben sinnvoll wird, und für die ihnen entsprechenden Handlungen uns überhaupt auf eine Wissenschaft stützen, so scheint es nur die von der Geschichte sein zu können. Sie stellt ihren Gegenstand nicht generalisierend, sondern individualisierend dar, und sie muß so verfahren, um der Einmaligkeit und Besonderheit des geschichtlichen Seins gerecht zu werden. Zwar kann auch sie uns nicht vorschreiben, was wir tun sollen, und ebensowenig vermag sie uns vorauszusagen, was sein wird. Über die Zukunft lehren uns nur die generalisierenden Wissenschaften etwas, und auch die lediglich über das an ihr, was unter allgemeine Begriffe zu bringen ist. Die individuelle, einmalige und besondere Beschaffenheit der wirklichen Zukunft kennt keine Wissenschaft. Es gibt keine „historischen Gesetze", die uns darüber etwas sagen, und wir können solche, falls wir klare Begriffe über „Gesetz" und „Geschichte" besitzen, nicht aufstellen wollen. Das Gesetz ist notwendig allgemein, und die wirkliche Geschichte ist ebenso notwendig überall besonders gestaltet. Die Wissenschaft von ihr hat es, streng genommen, nur mit der Vergangenheit zu tun. Allerdings vermag sie uns auch die Gegenwart, in der wir leben, bis zu einem gewissen Grade dadurch verständlich zu machen, daß sie sie als Produkt der Vergangenheit begreift, und das ist für den Sinn unseres Gegenwartslebens um so bedeutsamer, als die Vergangenheit mehr oder weniger in der Gegenwart weiter fortwirkt. Von hier aus wird die Bedeutung der Geschichte für die „Tradition" verständlich. Jedenfalls bleibt es dabei: von den Wissenschaften kann

1) Vgl. oben § 36 und 38, S. 154 ff. und 161 ff.

nur die Geschichte uns über die besondere Lage etwas sagen, aus der heraus wir zu handeln und den Sinn unseres einmaligen Gegenwartslebens zu bestimmen haben.

Welche Art von Geschichte kommt dabei vor allem in Betracht? Da wir stets Glieder eines historisch gewordenen Volkes oder Staates sind, wird in unserem Fall nicht so sehr eine sogenannte „Weltgeschichte" wichtig. Sie kann uns zwar über das, was die verschiedenen Teile des geschichtlichen Lebens miteinander verbindet, etwas sagen, und insofern vermag sie auch für den Teil, in dem wir leben, bedeutsam zu werden. Die Hauptsache aber muß für den Menschen, der den Sinn seines Kulturlebens kennen und erfüllen will, die Geschichte seines eigenen Volkes und Staates sein. Der Franzose wird sich in erster Linie an die französische, der Engländer an die englische Geschichte wenden, und so muß jeder Mensch für die inhaltliche Ausgestaltung der außerwissenschaftlichen Weltanschauung, von der er einen „Halt" im Leben erwartet, sich vor allem an der geschichtlichen Wirklichkeit seiner eigenen Nation orientieren. Ihr sozialer Zusammenhang ist in seiner Besonderheit und Individualität mitbestimmend für sein Handeln, und soweit dieses überhaupt von einer Wissenschaft beeinflußt werden kann, hat der Mensch sich hauptsächlich an das zu halten, was die Geschichte seines Volkes ihm davon sagt. Menschen, die für die Kultur in jeder Hinsicht „international" zu wirken vermögen, gibt es im geschichtlichen Kulturleben faktisch nicht und kann es nicht geben. Nur wirklichkeitsfremde Träumer, die nichts von der historischen Bedingtheit der Kultur des Volkes, dem sie angehören, wissen, werden glauben, daß es anders sei.

Was ergibt sich nun aber daraus für unser Problem, d. h. für die Lebensbedeutung der Philosophie? Die Geschichte steht ihr und ihren allgemeinen Weltbegriffen in mancher Hinsicht noch ferner als die generalisierenden Einzelwissenschaften. Deshalb scheint sie dem stets in einem besonderen Volke und in einem besonderen Staate lebenden Menschen über die „Pflicht", die Goethe die „Forderung des Tages" nennt, und in die wir mit Recht den Schwerpunkt unseres Wollens und Tuns verlegen, überhaupt nichts sagen zu können.

Weisen wir zur Verdeutlichung dieser Seite des Problems

noch auf einen konkreten Fall hin. Da hier von einem Deutschen nach dem Weltkrieg in deutscher Sprache Gedanken zum Ausdruck gebracht werden, liegt es auch sachlich am nächsten, daß wir als Beispiel die gegenwärtige geschichtliche Situation des deutschen Volkes wählen, wie sie sich nach dem Weltkriege gestaltet hat. Was wir Deutsche heute und morgen zu wollen und zu tun haben, und was insofern den „Sinn" unseres gegenwärtigen Lebens ausmacht, hängt von ganz anderen als philosophischen Überlegungen ab. Die Lage, in der wir momentan wirken, ist nämlich dadurch gekennzeichnet, daß die gesamte deutsche Kultur noch immer in Gefahr schwebt. Daraus wird verständlich, daß die politischen Fragen, die sich um diese Gefahr drehen, im Vordergrunde stehen, denn von der Politik, die wir machen, hängt es vor allem ab, ob wir als deutsche Kulturmenschen überhaupt „am Leben bleiben", oder ob die gesamte deutsche Kultur zugrunde geht. Deshalb sollte kein Deutscher, der in unseren Tagen innerhalb Deutschlands Kultur wirken will, sich gegen das Vorwiegen der national-politischen Kulturziele auflehnen. Falls seine außerwissenschaftliche Weltanschauung mit dem, was „Forderung des Tages" ist, nicht übereinstimmt, sondern ihren Schwerpunkt in anderen Kulturgütern als im nationalen Staate sieht, hat er seine Ansichten über den Sinn des gegenwärtigen Lebens der historischen Situation anzupassen. Sonst muß er überhaupt auf jede Wirksamkeit im Kulturleben verzichten, da eine solche auf die Dauer nur innerhalb seines Volkes und seines Staates möglich ist.

Die wissenschaftliche Philosophie aber sagt ihm in dieser Hinsicht lediglich das eine, daß es eine theoretisch begründbare Rangordnung der verschiedenen Kulturgüter mit Eigenwerten, die für alle Menschen verbindlich ist, nicht gibt [1]), und daß daher jede besondere Zeit berechtigt ist, sich an die Rangordnung der Kulturwerte zu halten, welche den „Forderungen des Tages" am meisten entspricht. Das ist zugleich das Einzige, was die Wissenschaft den Kulturmenschen in dieser Hinsicht zu lehren vermag.

Die Bedeutung solcher theoretischen Einsichten wird dem am stärksten zum Bewußtsein kommen, der schon seit längerer Zeit in

1) Vgl. oben § 46, S. 183 ff.

Deutschland wirkt und sich in seiner geschichtlich weiter zurückliegenden Jugend zuerst seine außerwissenschaftliche Weltanschauung gebildet hat. Es kann ihm dann unter Umständen recht schwer werden, sich in der Gegenwart weltanschaulich zurecht zu finden. Weiß er aber, woran das liegt, d. h. in wie hohem Maße sich seit seiner Jugend die geschichtliche Gesamtlage der deutschen Kultur gewandelt hat, so wird er nicht in jeder Hinsicht an seiner „alten" Weltanschauung festhalten wollen. In den ersten Jahrzehnten nach der Gründung des Deutschen Reiches durch Bismarck waren die Verhältnisse, vor allem, was die vielgenannte „Sicherheit" der deutschen Kultur betrifft (man spricht mit Nietzsche gern von „Sekurität"), völlig anders geartet, als sie es heute sind, und was damals für die Rangordnung der Eigenwerte der Kultur berechtigt sein mochte, z. B. die Bevorzugung der kontemplativen Güter, wie Wissenschaft und Kunst, kann es heute, wo unser gesamtes deutsches Kulturleben in seinem Bestande bedroht wird, nicht mehr für alle sein. Wir haben in der Gegenwart in erster Linie darauf hinzuwirken, daß die deutsche Kultur überhaupt am Leben bleibt, denn wenn sie unterginge, verlöre alles Kulturleben, das wir dann noch als geschichtlich bedingte Menschen zu führen imstande wären, also auch das der Wissenschaft und der Kunst, seinen Sinn. Solche Überlegungen sollten im gegenwärtigen Deutschland auch die außerwissenschaftlichen, den Sinn des Lebens zum Ausdruck bringenden Weltanschauungen bei konsequent denkenden Deutschen beeinflussen.

Im einzelnen braucht das nicht weiter ausgeführt zu werden. Wir sind auf den besonderen Fall lediglich deshalb eingegangen, um an einem Beispiel das allgemeine Prinzip zu erläutern, das wir zur Klärung der Frage brauchen, welche Bedeutung die wissenschaftliche Philosophie für den Sinn unseres Gesamtlebens hat, und es schien gut, zunächst mit Nachdruck darauf hinzuweisen, welche Bedeutung sie dafür nicht haben kann. Es genügt, wenn wir sehen, was in einer bestimmten historischen Situation die mit allgemeinen Weltbegriffen arbeitende Philosophie uns unter keinen Umständen für den Sinn unseres gegenwärtigen Lebens zu sagen vermag. Nur um auch das klar zu legen, nicht etwa um irgendwie „Politik zu treiben", haben wir die Ausführungen gemacht, und

wir können daher das besondere Beispiel jetzt wieder verlassen. Die Kluft, die zwischen wissenschaftlicher Philosophie und außerwissenschaftlicher Weltanschauung in gewisser Hinsicht notwendig besteht, wird daran deutlich genug geworden sein.

Nachdem wir zuerst die Wichtigkeit des einmaligen, geschichtlichen Lebens auch für die Weltanschauungsfragen mit Nachdruck hervorgehoben haben, können wir jetzt auch auf die andere Seite des Problems, nämlich auf das hinweisen, was die wissenschaftliche Philosophie, obwohl sie nur mit allgemeinen Begriffen arbeitet, dem Menschen trotzdem für sein besonderes geschichtliches Leben und dessen Sinn zu geben vermag.

Bisher kam absichtlich nur die eine, negative Seite der Frage zur Geltung. Die andere, positive Seite, die in philosophischer Hinsicht die Hauptsache ist, haben wir ausdrücklich noch nicht berührt. Selbstverständlich bleibt es bei ihrer Erörterung dabei, daß die wissenschaftliche Philosophie mit ihren allgemeinen Ganzheitsbegriffen uns niemals aus der historischen Situation, in der wir als Kulturmenschen allein sinnvoll leben können, hinauszuführen und uns etwas über den Sinn unseres geschichtlichen Seins in seiner Einmaligkeit zu sagen, also einen „Halt im Leben" zu verleihen vermag. Ganz anders aber gestaltet sich das Problem, wenn wir nicht allein an die historische Lage, sondern auch an das Weltganze denken, in dem wir leben, und damit an die allgemeinen, d. h. überall und immer in der Welt vorhandenen Bedingungen, die für jedes beliebige sinnvolle Leben in der Geschichte der Kultur unentbehrlich sind. An dies Weltganze, das die Philosophie erforscht, bleiben wir mit Rücksicht auf den Sinn unseres Daseins ebenso gebunden wie an die geschichtlich bedingte Situation des Volkes, dessen Glieder wir sind. Nur im Weltganzen ist uns ein Wirken möglich, und der Begriff des Ganzen, den die generalisierende Philosophie als Wissenschaft bildet, muß deshalb als sozusagen umfassendster „Rahmen", innerhalb dessen sich alles sinnvolle Kulturleben abspielt, für unsern Lebenssinn ebenfalls von Bedeutung sein. In welcher Hinsicht das zutrifft, haben wir zum Schluß noch zu zeigen.

Negativ wird das klar, wenn wir an bestimmte Arten der Philosophie denken, die sich in anderer Richtung bewegen als die hier

entwickelten Gedanken über das Weltganze. Nehmen wir an, die Wissenschaft zeige uns ein All, in dem ein sinnvolles Leben überhaupt nicht möglich ist, weil darin für jede beliebige zwecksetzende und zweckerfüllende Tätigkeit, gleichviel wie sie im einzelnen auch geschichtlich gestaltet sein mag, die notwendigen Bedingungen in allen Teilen fehlen. Dann kämen wir in jeder denbkaren historischen Situation in eine üble Lage, falls wir eine solche Philosophie für theoretisch begründet halten. Wir wären dann gezwungen, uns entweder über das, was die Wissenschaft als wahr lehrt, gleichgültig hinwegzusetzen, oder wenn wir aus dem, was wir als wahr erkannt zu haben glauben, die Folgerungen für unser Dasein ziehen wollen, auf ein sinnvolles Leben in der wissenschaftlich begriffenen Welt überhaupt zu verzichten.

Damit ist nicht etwa nur eine leere Möglichkeit erwogen, sondern es gibt faktisch philosophische Systeme, die sogar weit verbreitet sind, und die uns zur Verzweiflung an jedem Sinn des menschlichen Lebens bringen müßten, falls sie wissenschaftlich zu begründen wären, und wir zugleich konsequent an ihre Folgerungen für unser Leben dächten. Lehrt man uns z. B., wie es vielfach geschieht, die Welt als Ganzes falle mit der durchweg kausal bestimmten, psychophysischen Sinnenwelt zusammen, und es gäbe also überhaupt kein anderes Seiendes in der Welt als dieses, dann hätten wir bei konsequentem Denken kein Recht mehr, das, was wir in einer solchen Welt wollen und tun, um Güter mit Eigenwerten zu verwirklichen, für sinnvoll zu halten. Sinn bekommt unser wollendes und tätiges Leben erst, wenn unser Tun von Werten geleitet wird, zu denen wir als freie Subjekte Stellung zu nehmen vermögen, und dafür hat die durchweg kausal determinierte Sinnenwelt keinen Platz. Die Gründe dafür brauchen nicht wiederholt zu werden.

Wir wissen aber auch schon, wie wir mit rein logischen Argumenten jede Philosophie, die unser Leben in dieser Weise sinnlos zu machen geeignet ist, zurückweisen können, und dabei zeigte sich wieder, welche große Bedeutung gerade für den Gesamtsinn unseres Lebens wissenschaftlich die scheinbar so „spezielle" Theorie des Erkennens besitzt. Wir konnten nachweisen, daß jede für wahr gehaltene Erkenntnis mit Einschluß des Satzes, daß die

Welt nichts anderes als ein psychophysischer Kausalzusammenhang wahrnehmbarer Gegenstände sei, jedenfalls ihren theoretischen Sinn verliert, d. h. nicht wahr sein kann, falls — dieser Satz wahr ist. Denn sinnvolle, wahre Erkenntnis kann es in einer überall kausal bedingten Welt überhaupt nicht geben.

Daraus schon ersehen wir, daß unser Vertrauen auf den Sinn unserer wissenschaftlichen Kulturarbeit auch in ihrer einmaligen, individuellen, historischen Besonderung in einem notwendigen Zusammenhang mit den allgemeinen Begriffen der Weltwissenschaft steht, die wir entwickelt haben, und an diesem Punkt wird daher unsere Betrachtung einsetzen müssen, um über das Verhältnis von allgemeiner Theorie und individueller Praxis überhaupt zur letzten begrifflichen Klarheit zu kommen. Im Anschluß daran muß sich dann ergeben, was der von uns begründete wissenschaftliche Weltallbegriff für den Sinn unseres gesamten Lebens, mit Einschluß unserer praktischen Kulturtätigkeit, uns positiv zu sagen hat.

Suchen wir zuerst nach einem Schlagwort, das den vorher gewonnenen wissenschaftlich-philosophischen „Standpunkt" in seiner Allgemeinheit kurz kennzeichnet, so werden wir mit Rücksicht auf die Fragen, die uns jetzt beschäftigen, am besten von einem aktivistischen Idealismus der Freiheit sprechen. Was das rein wissenschaftlich sagen will, ist leicht zu verstehen.

Allerdings hat das Wort „Idealismus" mehrere Bedeutungen. Doch wird sein Sinn für unseren Zusammenhang klar, sobald wir sagen: es kommt für die Lebens- und Weltanschauungsbedeutung der Philosophie weniger auf den erkenntnistheoretischen Idealismus [1]) als darauf an, daß für uns Menschen das „Letzte", woran wir uns im diesseitigen Sein als an dem Ziel unseres Strebens orientieren können, nicht schon in dem als „fertig" gegebenen Realen, sondern in einem diesseitig noch nicht wirklichen und insofern „idealen" Sein liegt, und daß sich erst aus dem Wert, den dies Sein darstellt, ein Sinn des Lebens inhaltlich bestimmen läßt. Anders ausgedrückt: wir können in unser Dasein nur dann irgendeinen an Eigenwerten orientierten und in sich ruhenden Sinn bringen, wenn wir Glieder eines Werdeganges sind, in dem wir an der Ver-

1) Vgl. oben § 8, S. 47 ff.

wirklichung eines diesseitig noch nicht sinnlich real gewordenen Ideals zu arbeiten haben, oder wenn die Güter, die Eigenwert besitzen, durch uns im Werdegang der Kultur immer mehr verwirklicht werden sollen. Ohne die Voraussetzung, daß uns ein solches Sollen als „aufgegeben" vorschwebt, würde alles geschichtliche Kulturleben, das nach der Realisierung von Eigengütern strebt, in jeder denkbaren historischen Gestaltung seine Bedeutung verlieren. Auch von einem Sinn der wissenschaftlichen Arbeit, die nach Wahrheit erst sucht, also sie noch nicht in Sätzen verwirklicht hat, dürfte ohne eine solche „idealistische" Voraussetzung keine Rede mehr sein.

Diese Voraussetzung aber gehört, wie wir gesehen haben, zugleich zu denen, die wir in der generalisierenden Wissenschaft vom Weltganzen aus rein theoretischen Gründen ebenfalls nicht entbehren können, und es muß von Wichtigkeit auch für das praktische Leben und für den Gesamtsinn, den wir mit unserem Dasein verbinden, sein, daß die Philosophie sich als Wissenschaft vom Weltganzen notwendig in der angegebenen Weise „idealistisch" gestaltet.

Damit wenden wir uns allerdings zugleich gegen die Ansichten auch von solchen Philosophen, die man Idealisten nennt, z. B. gegen Gedanken Hegels. Dieser Denker war geneigt, den Begriff des Sollens in der Wissenschaft und in den Weltanschauungsfragen als unwesentlich herabzusetzen. Das werden wir aus wissenschaftlichen Gründen und zugleich beim Nachdenken über unsere außerwissenschaftliche Weltanschauung nicht mitmachen. Dabei haben wir noch nicht den Begriff eines jenseitigen, übersinnlichen Seins im Auge und die Art, wie dies „Absolute" sich durch symbolisches Denken als „Wert-Realität" erfassen läßt, sondern wir halten uns zunächst an die diesseitige Welt und an das, was dem Leben in ihr Sinn verleiht. In ihr ist auch, ja gerade nach den wissenschaftlichen Ergebnissen der Philosophie, der Gegensatz von Sollen und Wirklichkeit, oder um mit Schiller zu reden, „von Ideal und Leben" streng festzuhalten.

Dies Ergebnis der Wissenschaft hat zugleich Bedeutung für den Gesamtsinn unseres Lebens, also auch für unsere Weltanschauung, denn ohne die Spannung zwischen den beiden Arten des Seins, d. h. ohne die Zweiheit von dem, was einerseits bereits

wirklich ist, und dem, was andererseits noch nicht wirklich ist, aber wirklich werden soll, gibt es ein sinnvolles diesseitiges Leben, das nach der Verwirklichung von Eigenwerten in Kulturgütern strebt, überhaupt nicht. Käme also die Philosophie bei der wissenschaftlichen Erforschung des Weltganzen zu einem in jeder Hinsicht „monistischen" Ergebnis, das den Dualismus von Wert und Wirklichkeit und damit den Gegensatz von Sein und Sollen überall beseitigt, dann müßten wir uns sagen, daß jeder Sinn, dem wir unserem diesseitigen Leben beilegen, auf einer theoretisch unhaltbaren „Illusion" beruht oder zur „Schwärmerei" gehört. Nur eine Philosophie, die „Ideal und Leben" dualistisch auseinanderhält, gibt uns in dieser Hinsicht das „gute Gewissen", und darauf vermag sich dann auch unser sich stets in Bejahung oder Verneinung bewegendes Erkennen erst sicher zu stützen.

Wir heben das mit Nachdruck hervor, weil gerade in dieser Hinsicht viel Unklarheit besteht. Man spricht von einer „künstlichen Auseinanderreißung" des Wirklichen und der Werte, die durch eine in unserem Sinne idealistische Philosophie verschuldet sei. Der Ausdruck „künstlich" paßt auf das, was wir hier meinen, in keiner Hinsicht. Die Trennung der beiden Gebiete ist vielmehr, wie die Wissenschaft vom Weltganzen zeigen kann, im ontologischen Wesen der diesseitigen Welt sachlich und insofern, wenn man will, „natürlich" begründet, und sie läßt sich ebenso in der Behandlung von außerwissenschaftlichen Weltanschauungsfragen nicht entbehren. Erst auf dem idealistischen, d. h. Wert und Wirklichkeit scheidenden Weg kommen wir mit logischen Gründen zu einer Weltansicht, die uns Menschen über die sinnlose ephemere „Existenz" und deren bloßes „Vegetieren" hinausführt. Erst mit dem Idealismus, der Realität und Sollen trennt, gewinnen wir die unentbehrliche Bedingung auch für die sinnvolle Einordnung des Individuums in umfassende soziale Zusammenhänge, die durch eine die Werte in Gütern realisierende Kulturarbeit der vielen Einzelnen zu in sich geschlossenen Ganzheiten werden.

Schon das zeigt, wie wenig „gleichgültig" oder „überflüssig" für den Sinn auch des Lebens, das wir als stets historisch bedingte Kulturmenschen in sehr verschiedener Weise führen, die rein wissenschaftliche Philosophie mit ihren allgemeinen Begriffen ist. Daß es

sich dabei um Wissenschaft von der Welt handelt, sei noch in besonderer Hinsicht erläutert. Man spricht vielfach von verschiedenen „Typen der Weltanschauung", und besonders bekannt sind die Ausführungen Diltheys geworden, in denen er den „Naturalismus", den „Idealismus der Freiheit" und den „objektiven Idealismus" nebeneinanderstellt. Vielfach glaubt man, um hier von den verschiedenen Arten des Idealismus abzusehen, Idealismus und Naturalismus stünden als zwei theoretisch gleichberechtigte Typen des Weltdenkens einander gegenüber, d. h. eine Entscheidung darüber, welche von ihnen im Rechte oder wahr ist, könne durch die bloße Theorie nicht getroffen werden. Verhielte es sich so, dann müßte man allerdings der wissenschaftlichen Philosophie eine wesentliche Bedeutung für den Gesamtsinn des menschlichen Lebens und damit zugleich für unsere außerwissenschaftliche Weltanschauung absprechen.

Aber unsere Ausführungen haben gezeigt, daß es anders liegt. Die naturalistische Auffassung ist aus rein wissenschaftlichen Gründen undurchführbar für das Welt ganze, und zwar schon deswegen, um immer wieder an diesen logisch zwingenden Grund zu erinnern, weil in einer Welt, die nichts anderes als „Natur" des Naturalismus wäre, es niemals zu einer Erkenntnis dieser Natur kommen könnte. Der Naturalismus hebt sich, sobald er als weltumfassende Theorie konsequent zu Ende gedacht wird, selber auf. Nie vermag die Natur allein sich selber als Natur zu begreifen. Das ist der wissenschaftliche Grund für die Ablehnung des Naturalismus auch als Weltanschauung, und daraus wird klar, daß der Idealismus dem Naturalismus der Philosophie in jeder, d. h. sowohl in wissenschaftlicher wie in weltanschaulicher Hinsicht überlegen ist.

Was wir ferner meinen, wenn wir unsern Idealismus aktivistisch nennen, und was dies Kennzeichen auch für unsere Weltanschauung bedeutet, ist nach den früheren Ausführungen noch leichter zu ersehen. Mit dem Aktivismus hängt unser Idealismus insofern notwendig zusammen, als alles einem Ideal zustrebende sinnvolle Leben in der Welt in irgendeiner Weise auf Tätigkeit im weitesten Sinn des Wortes beruhen muß. Weshalb die Verwirklichung auch von Werten der Kontemplation, wie denen der Schönheit und der Wahrheit in den Gütern der Kunst und der Wissen-

schaft nur von tätigen Menschen vollbracht werden kann, braucht nicht ausdrücklich gesagt zu werden. Doch selbst das, wie man sich auszudrücken pflegt, „rezeptive" Verständnis solcher von produktiven Menschen hervorgebrachten Werke darf nicht als ein lediglich passives Hinnehmen gelten, da es stets ein Stellungnehmen zu Werten und insofern zugleich eine Art der Aktivität einschließt. Das bleibt bestehen, obwohl wir das kontemplative Stellungnehmen, im Interesse einer Übersicht über die Mannigfaltigkeit der Werte, von der Tätigkeit im engeren Sinne scheiden müssen. Ja, sogar der religiöse Mensch, der in der passiven Schau des „Absoluten" nach Art der Mystik den Sinn seines Lebens finden will, muß sich dazu einmal entschließen, und ein solcher Entschluß setzt ebenfalls eine Art der Aktivität voraus.

Insofern haben wir ein Recht zu sagen, daß unser wissenschaftlich begründeter Weltbegriff auch in Weltanschauungsfragen notwendig zu einem Idealismus der Aktivität führt. Das gilt ebenfalls logisch zwingend, denn nur in einer Welt, in der es Tätigkeit als Stellungnehmen des Subjekts zu Werten gibt, ist wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt möglich. Wir haben also im Aktivismus die unentbehrliche Voraussetzung sogar jeder denkbaren Wissenschaft zu sehen, und das ist in seinen Konsequenzen für die Weltanschauungsfragen auch dann bedeutsam, wenn die Werte, welche das tätige Leben im einzelnen inhaltlich sinnvoll machen, in den verschiedenen Weltanschauungen der verschiedenen Menschen, Völker und Zeiten weit voneinander abweichen.

Die Tätigkeit aber, die der Mensch muß ausüben können, um irgendwie sinnvoll zu leben, ist schließlich, und zwar wieder aus rein wissenschaftlichen Gründen, als frei in der Weise zu begreifen, daß sie (negativ ausgedrückt) nicht kausal bestimmt sein kann, sondern (positiv ausgedrückt) durch Werte geleitet wird, zu denen der Mensch, wenn es Eigenwerte sind, autonom Stellung nimmt. In diesem letzten Punkt haben wir von neuem eine unentbehrliche Bedingung jedes beliebigen sinnvollen Lebens in der geschichtlichen Kultur überhaupt und damit zugleich ein für unsere Weltanschauung wichtiges Ergebnis der wissenschaftlichen Philosophie. Wir dürfen die Theorien, die glauben, die Annahme der Freiheit widerlegen zu können, als einseitig an bloßen Welt teilen orien-

tiert, durchweg als für das Welt a l l theoretisch ungültig zurückweisen. Der entscheidende Grund ist wieder der, daß auch die Wissenschaft Freiheit braucht, sogar bei Erforschung der kausalen Zusammenhänge. Ohne eine von der Kausalität unabhängige, allein durch den Wahrheitswert bestimmte Stellungnahme des theoretischen Subjekts gibt es keine Möglichkeit, irgend etwas als wahr zu erkennen und sinnvoll auszusagen.

Das hat ebenfalls Bedeutung für unsere gesamte Weltanschauung, denn dadurch erhalten wir die unantastbare logische Gewißheit: wir werden getäuscht, falls wir uns von einer nach Wissenschaft strebenden und dabei angeblich universal denkenden Philosophie einreden lassen, die Menschen blieben stets durch „natürliche" Interessen determiniert und könnten sich von der „Sorge" für ihre eigene „Existenz" nie freimachen. Falls das zuträfe, wären wir allerdings nicht imstande, unser Wollen und Tun in den Dienst der Verwirklichung von Eigengütern der Kultur, wie Staat und Familie, Kunst und Wissenschaft, zu stellen und dann könnte ein in dieser Weise unfreies Leben, ebenso wie das, dem keine gesollten Ideale als Aufgaben gegenüberstehen, einen in sich ruhenden Sinn nicht haben. Weil jedoch gerade die universal denkende Wissenschaft uns zeigt, daß es Freiheit des Stellungnehmens zu Werten geben muß, wird damit von neuem klar, inwiefern die theoretisch begründeten allgemeinen Begriffe vom Weltganzen auch für unsere besondere, das Leben bestimmende historisch bedingte Weltanschauung wichtig sind.

Damit haben wir noch einmal das für unseren letzten Gedankengang Wesentliche zusammengefaßt, und das Ergebnis, zu dem wir gekommen sind, ist ebenso gewiß wie das andere, daß der besondere I n h a l t der Weltanschauungen sich in der Geschichte der Kultur bei verschiedenen Menschen und verschiedenen Völkern stets verschieden gestalten wird. Deshalb hat trotz der Unfähigkeit der Philosophie, eine für alle Menschen maßgebende Weltanschauung auch mit Rücksicht auf den besonderen I n h a l t ihrer sinngebenden Werte herauszuarbeiten, niemand das Recht, zu sagen, die wissenschaftliche Philosophie bedeute überhaupt n i c h t s für den Sinn unserer Lebensführung. Obwohl sie uns keine geschichtlich erfüllten Ziele vorzuschreiben vermag, die für alle Menschen verpflich-

tend sind, befreit sie uns einerseits von Irrtümern, die unser Leben in allen Fällen als sinnlos erscheinen lassen müßten, und zeigt andererseits positiv die Voraussetzungen im Weltganzen auf, ohne die es weder ein sinnvolles Leben noch eine ihm entsprechende Weltanschauung überhaupt geben könnte. Darin werden wir gewiß einen großen „Dienst" erblicken, den der wissenschaftlich begründete aktivistische Idealismus der Freiheit, zu dem unser theoretisches Denken beim Welterkennen gekommen ist, auch dem praktischen Leben, das der geschichtlich bedingte Kulturmensch führt, zu leisten vermag.